
SPRAWOZDANIA SZKOLNE
Książnica Kopernikańska w Toruniu
SCHULPROGRAMME

Königliches Gymnasium zu Lyck.

Der innere Zusammenhang der in den platonischen Dialogen Hippias minor, Laches, Charmides und Lysis aufgewiesenen Probleme

von

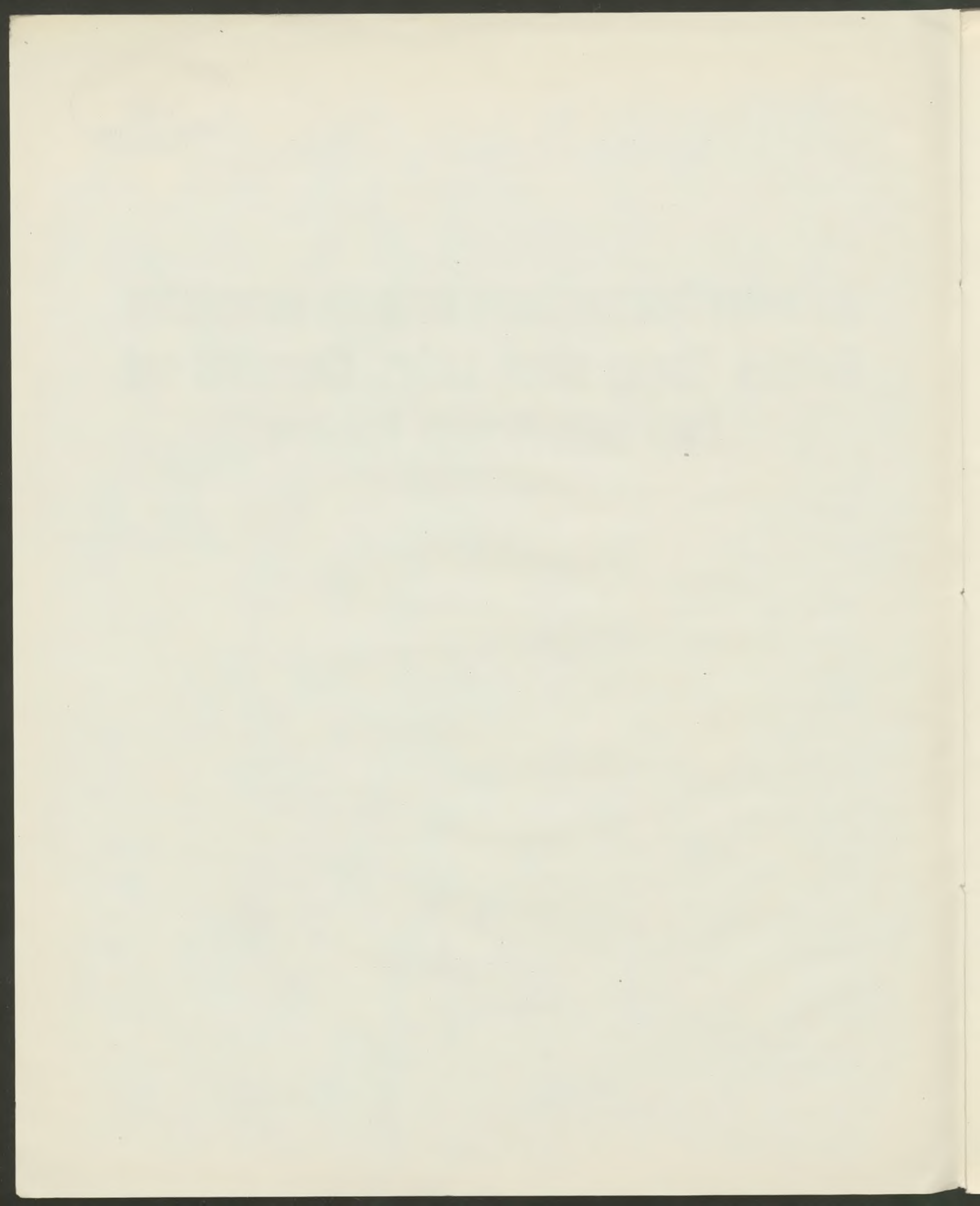
Oberlehrer **Dr. Richard Berndt.**

Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht 1907/08.


BIBLIOTHEK DES KÖNIGL. GYMNASIUMS ZU THORN

Königsberg i. Pr.
Hartungsche Buchdruckerei.
1908.

1908. Progr. Nr. 12.



Μεγάλου δή τινος ἀνδρὸς δεῖ, ὅςτις
τοῦτο κατὰ πάντων ἱκανῶς διαιρήσεται.
Plat., Charmid. p. 169 A.

Nur wenigen hervorragenden Geistern in der stattlichen Reihe der Philosophen und Denker aller Zeiten weist die Geschichte der Philosophie eine so hohe Stellung an, dass sie in ihnen den Anfangspunkt einer neuen Ära in der Entwicklung des menschlichen Denkens erkennt. Nach zwei Seiten hin hat ein derartiger Ehrenplatz, wie er unbestritten wohl nur einem einzigen Denker, dem attischen Weisen Sokrates, zuteil wird,[1]) Geltung und Berechtigung: einmal vermöge der singulären und epochemachenden Verdienste des betr. Philosophen um die von ihm eingeleitete und späterhin von seinen Schülern und Nachfolgern weitergeführte Umgestaltung und Fortbildung der philosophischen Forschung, sodann in vielleicht noch höherem Grade hinsichtlich seines Verhältnisses zu den Denkern der Vergangenheit und der Bedeutung seiner Lehren für die Gegenwart. Beide Gesichtspunkte treffen in seltenem Masse für die philosophischen Bestrebungen des Sokrates zu.[2]) Seinen Einfluss auf die Philosophie der Folgezeit beweisen die glänzenden Namen eines Platon[3]) und Aristoteles, Forschern, die ohne Sokrates undenkbar fast zwei Jahrtausende hindurch das menschliche Denken beherrschten. Blickt man rückwärts, so liegt seine Bedeutung in dem Verhältnis zu der Philosophie eines Thales, Pythagoras, Parmenides, Heraklit, Anaxagoras, Empedokles u. a., von deren vorwiegend physischen und metaphysischen Untersuchungen über den Makrokosmos des Alls er als erster die Spekulation auf den Mikrokosmos des denkenden Menschengeistes richtete,[4]) in erhöhtem Masse aber in seiner vernichtenden Kritik gegenüber dem Subjektivismus eines Protagoras, dem Nihilismus eines Gorgias, der flachen Moral eines Hippias und Prodikos, wo er durch die Gewinnung fester Begriffe und neuer Zielpunkte für das sittliche Leben der Begründer zweier philosophischen Disziplinen überhaupt, der Dialektik und der Ethik, geworden ist.[5])

Und doch hätte dies alles nicht hingereicht, ihm jene umfassende Bedeutung und dominierende Stellung in der Geschichte der Philosophie zu verschaffen, die den Vertreter des modernen Positivismus John Stuart Mill zu dem Ausspruch veranlassten, die Menschheit könne nicht oft genug daran erinnert werden, dass es einst einen Mann namens Sokrates gegeben. Fragen wir nun aber nach den wahrhaft dauernden Erkenntniswerten jener Philosopheme, durch welche er ein derartig epochemachendes Licht in dem Reich der Geister angezündet hat, so scheint es bei der bekannten Kontroverse, ob man, was Sokrates gewesen, Xenophon oder Platon glauben soll, zweckmässig zu sein, zunächst die Stimme des partei-

---

1) Selbst Kant, an den die Gegenwart in erster Linie für die intellektuelle und moralische Selbsterziehung der Menschheit gewiesen ist, dürfte nicht in demselben Grade unangefochten eine derartige Stellung einnehmen, wenngleich seine geschichtliche Bedeutung und sein philosophischer Werdegang überhaupt dem sokratischen vielfach analog ist; vgl. Ed. Zeller, Philos. d. Griech. [4] II, 1 S. 135 Anm. 1.

2) Den Wert des Sokrates als Philosophen hat niemand schöner dargestellt als Fr. Schleiermacher, Abhdl. d. Berl. Akad. d. Wissensch. a. d. J. 1814/15. Berlin 1818. Philos. Kl. S. 50—68 = Sämtl. Werke III 2 (1838) S. 287—308.

3) Plat. Phaedr. p. 236 C: *Εἰ ἐγὼ Σωκράτην ἀγνοῶ, καὶ ἐμαυτοῦ ἐπιλέλησμαι.*

4) Xen. Mem. IV, 7; Aristot. Met. I, 6; Cicero, Tusc. disp. V, 4, 10; Acad. post. I, 4, 15; Augustin., de civ. Dei VIII, 3.

5) Aristot. Met. XII, 4; Diog. Laert. III, 56.

losen Aristoteles zu vernehmen,[6]) der die Verdienste des geschichtlichen Sokrates dahin charakterisiert, dass dieser abgesehen davon, dass er auf ethischem Gebiet die untrennbare Einheit der theoretischen Einsicht und der praktischen Tätigkeit postulierte,[7]) vor allem die Induktion[8]) und die Definition[9]) vermittels der dialektischen Kunst der Widerlegung des Scheinwissens als unbedingt notwendige Prinzipien jeder philosophischen Forschung und Methode begründete. Um nämlich in einer Zeit, wo sophistische Klügelei und Zweifelsucht alle überkommenen Anschauungen und Grundsätze wankend machte, die Unrichtigkeit der gangbaren Vorstellungen des gemeinen Lebens sowohl wie der sophistischen Theorien nachzuweisen, dazu bedurfte es, sollte das Resultat nicht dem Zufall preisgegeben bleiben, jener sicheren Methode, die in den beiden Aufgaben wurzelt, welche Platon im Phaidros als die Hauptsätze der sokratisch-dialektischen Kunst angibt, nämlich zu wissen, wie man richtig vieles zur Einheit zusammenfasse und eine grosse Einheit auch wieder ihrer Natur gemäss in Mannigfaltiges teile, und dann zu wissen, welche Begriffe sich mit welchen verknüpfen lassen und welche nicht.“[10]) Indem Sokrates so vermittels der Induktion und der allgemeinen Erklärungen die Kunst richtiger Begriffsbildung und Begriffsverknüpfung lehrte, ist er der eigentliche Begründer der Dialektik und im weiteren Sinne der Logik überhaupt geworden, die als die vornehmste Grundlage aller späteren grossen Systeme hellenischer und nichthellenischer Philosophie anzusehen ist. Und wenn er selbst noch nicht zu einem vollständigen System der Erkenntnis vorgedrungen ist, wenn seine ganze Philosophie noch das Gepräge aphoristischer, unsystematischer und von keiner umfassenden psychologischen Forschung getragenen Reflexion trägt, so erwacht doch bereits mit ihm jenes logische Prinzip, welches die Ausbildung vollständiger Systeme erst ermöglicht, nämlich der Begriff oder, wie Schleiermacher sagt,[11]) die Idee des Wissens,[12]) weshalb er auch mit Recht immer als der Urheber jener späteren Philosophie betrachtet wird, deren ganz wesentliche Form trotz aller einzelnen Verschiedenheiten durch ebendiese Idee bestimmt wird, nämlich der platonischen.

Halten wir das nunmehr gewonnene Resultat fest, so werden wir auch immer wieder bei der Entscheidung jener alten Frage, wessen Schilderung die authentischere sei, die des idealisierenden Platon oder die des nüchternen Xenophon, um die Lücken auszufüllen, die dieser offenbar in seiner Darstellung gelassen hat, auf den Sokrates des Platon hingewiesen, und es fragt sich nur, welche Schriften dieses hervorragendsten Sokrates-Schülers für die Erkenntnis des eigentlich philosophischen Gehalts der sokratischen Lehre die geeignetesten und markantesten seien und ferner die Kriterien zu finden, was in denselben als Bild und Eigentum des Sokrates selbst und was als eigene Erfindung und Zutat Platons zu betrachten sei. Leicht und schnell wird die erste Frage zu beantworten sein: abgesehen von dem einer doch wohl schon etwas späteren Zeit angehörenden Dialoge Protagoras werden für unsere Zwecke diejenigen am meisten in Betracht kommen, welche unbestritten der ersten sog. sokratisch-propädeutischen Periode des Dichterphilosophen angehören, in denen dieser, von der Persönlichkeit des grossen Meisters geblendet, noch ganz oder doch fast ganz Sokratiker ist, d. h. vor allem die Dialoge Hippias minor, Laches, Charmides und Lysis.

---

6) Unter den Neueren nimmt vor allem K. Joël, Der echte und der xenophontische Sokrates I (1893), S. 203—312 die Zeugnisse des Aristoteles in Anspruch, um das Bild des echten Sokrates zu gewinnen.

7) Ethic. Nic. VI, 13, 1144, b 19 und an andern Stellen.

8) De Part. An. I, 1 642a 26.

9) Met. XIII 4 1078b 23.

10) Schleiermacher a. a. O. S. 63 f.

11) a. a. O. S. 60 f.

12) Vgl. auch Ritter, Gesch. d. Philos. II S. 50, desgl. Braniss, Gesch. d. Philos. seit Kant I S. 155 und vor allem Zeller a. a. O. S. 93 Anm.

Die Beantwortung der weiterhin sich aufdrängenden Frage, in welchem innern Zusammenhang die in den genannten Dialogen aufgeworfenen Probleme stehen, wobei auch die obige Kontroverse, ob und inwiefern Platon hier über Sokrates hinausgegangen ist, wenn auch nur in transcursu berührt werden muss, soll den Gegenstand nachstehender Untersuchungen bilden.

Cap. I.

Einzelbetrachtung der in den Dialogen Hippias minor, Laches, Charmides und Lysis von Platon aufgewiesenen Probleme.[1])

a) Hippias minor.[2])

α) Inhalt und Gedankengang.

Der Dialog Hippias minor gehört unzweifelhaft zu den frühesten Schriften Platons. Um so weniger darf es wunder nehmen, wenn wir darin ebenso wie in den andern derselben Periode angehörenden Schriften des Philosophen nicht jenes regelmässige und konsequente Ineinandergreifen des Ideengehaltes finden, wodurch seine späteren Werke als wahre Meisterstücke in dem reichen Schatz der griechischen Literatur dastehen.[3]) Der Dialog zerfällt nach einer kurzen, die Szenerie der Handlung orientierenden Einleitung in zwei deutlich geschiedene, aber doch in innigem Zusammenhange stehende Teile.

Im Anschluss an eine Prunkrede, die der Sophist Hippias über die Charaktere des Achilles und Odysseus und das Verhältnis von Ilias und Odyssee gehalten hat, bittet Sokrates, der mit Eudikos, des Apemantos' Sohn, und einigen andern Zuhörern zurückgeblieben ist,

1) Für das Verständnis der platonischen Schriften überhaupt, also auch der genannten Dialoge kommen im allgemeinen ausser den bereits genannten vor allem folgende Werke in Betracht: F. Schleiermacher, Platons Werke. Teil I, Bd. I (1804) und II (1805); Fr. Ast, Platons Leben uud Schriften 1816; J. Socher, Über Platons Schriften 1820; K. Fr. Hermann, Geschichte und System der platon. Philos. Teil I (1839); Platons sämtliche Werke übersetzt von Hieronymus Müller, mit Einleitungen begleitet von Karl Steinhart Bd. I (1850); G. F. Suckow, Die Form der platon. Schriften 1855; F. Susemihl, Die genetische Entwicklung der platon. Philos. Bd. I (1855); Stallbaum Plat. opp. edit. II (1857) vol. IX und V; Ed. Munk, Die natürliche Ordnung der platon. Schriften 1857; H. v. Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus. Teil I (1862), die Vorgeschichte und das System des Platonismus enthaltend. S. Ribbing, Genetische Darstellung der platon. Ideenlehre 1863, in Betracht kommt hier nur Bd. II (1864); C. Schaarschmidt, Die Sammlung der platon. Schriften 1866; H. Bonitz, Platon. Studien 1886; Th. Gomperz, Griechische Denker II (1902); H. Raeder, Platons philosophische Entwicklung. 1905.

2) Für den Dialog Hippias minor ist im besonderen zu vergleichen: Steinhart, a. a. O. S. 97 bis 110; Susemihl I, S. 11 ff; Zeller⁴ S. 475; Gomperz II S. 236 ff; ferner J. Klinger, Hippias minor und Hippias maior. Teil I. Pr. Wiener Neustadt 1884; H. Backs, Zur Erkläruug der Dialoge Hippias minor uud Hippias maior Pr. Burg 1891, S. 1—7; O. Apelt, Die beiden Dialoge Hippias. Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. 1. Abt. 1907 S. 630—658.

3) Dieser Umstand, vor allem aber die paradoxen Resultate des Dialogs haben ausser andern Gründen, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, einige ältere Gelehrte wie Ast S. 464, Schaarschmidt S. 39 Anm. 4 u. a. veranlasst, die Echtheit desselben zu bestreiten; vgl. dagegen Socher S. 144 ff., Hermann S. 431 ff. und Zeller, Ztschr. f. d. Altertumswiss. 1851 S. 250 (siehe aber Platon. Stud. S. 150), die mit Recht für die auch von Aristot. Met. IV, 29 verbürgte Authentizität der Schrift eintreten.

den Vortragenden ihn über einen Punkt, der ihm unklar geblieben sei, genauer zu informieren, wen Hippias für besser halte, Achill oder Odysseus, und welche Gründe für ihn massgebend seien (p. 363 A bis 364 B).

Auf die Antwort des Hippias: Achilles, denn diesen schildere Homer als wahrhaftig, den Odysseus dagegen als vielgewandt und lügnerisch, was doch einen gewaltigen Unterschied bedeute, fragt Sokrates, um zu prüfen, ob ein solcher wirklich zu statuieren sei, ob die Lüge auf einem Unvermögen und einer Unwissenheit beruhe oder eine Fähigkeit und ein Wissen voraussetze. Hippias billigt ohne Bedenken die letzte Ansicht, worauf Sokrates den Beweis antritt, dass ein Lügner, da er über ein Wissen in der betreffenden Sache verfüge, auch befähigt sei, jederzeit die Unwahrheit davon zu sagen. Da nun aber das Wissen des Falschen notgedrungen das Wissen des Wahren und umgekehrt die Unbekanntschaft mit dem Falschen auch die Unkenntnis des Wahren voraussetze, so sei der, welcher lüge, mit dem, welcher die Wahrheit sage, identisch: *ὁ αὐτὸς ψευδής τε καὶ ἀληθής* (p. 369 B). Die Richtigkeit dieses Resultats wird sodann an Beispielen aus den Lieblingswissenschaften des Hippias, der Arithmetik, Geometrie und Astronomie näher auseinandergesetzt und ausführlich begründet. Da Hippias sich trotzdem nicht davon zu überzeugen vermag, die Schuld vielmehr auf die Begriffsspalterei und die verwirrende Lehrmethode des Sokrates schiebt, so wirft dieser die Frage auf, warum er denn den Achill in all und jedem als wahrhaft hinstelle, da dieser doch auch vielfach die Unwahrheit sage (Il. I 354—363 und 650—655; A 169 ff.). Hippias beharrt jedoch bei der Ansicht, dass der Unterschied zwischen beiden Helden ein gewaltiger sei, da Odysseus absichtlich, Achilles dagegen unabsichtlich lüge. Auch in diesem Falle, erwidert Sokrates, sei Odysseus besser als Achilles, da nach den früheren Auseinandersetzungen der absichtlich und vorsätzlich Lügende, ja überhaupt der absichtlich Sündigende besser sei als der unabsichtlich Fehlende. Hippias vermag diesen offenbar aller Sittlichkeit Hohn sprechenden Behauptungen keine schlagenden Gründe entgegenzuhalten und macht etwas verstimmt zu grossem Bedauern des Sokrates Miene, die Unterredung aufzugeben (p. 364 B bis 373 A).

Da tritt Eudikos vermittelnd ein und bewegt ihn zu bleiben. Anknüpfend an die vorher angeschnittene Frage, ob der vorsätzlich oder der unvorsätzlich Fehlende besser sei, sucht Sokrates den Beweis für seine Behauptung zunächst auf dem Wege der Analogie und Induktion zu erbringen. Welche körperlichen oder geistigen Fähigkeiten man auch immer heranziehe, stets ergebe sich die Folgerung, dass der, welcher absichtlich die ihm verliehenen Fähigkeiten nicht oder fehlerhaft gebrauche, besser sei als der, welcher diese Fähigkeiten gar nicht besitze und daher fehlerhaft handele. Da Hippias von der Konsequenz dieser Deduktionen grosse Schäden für die Moral befürchtet, führt Sokrates den Beweis mit Bezug auf den ersten Teil des Gesprächs aus dem Begriff der Sittlichkeit (*δικαιοσύνη*)[4]) heraus. Diese ist — und Hippias stimmt bei — entweder eine Fähigkeit oder ein Wissen oder beides. Je grösser das Vermögen oder Wissen jemandes ist, desto grösser ist seine Fähigkeit neben dem Guten auch das Schlechte zu tun (vgl. Teil 1 des Dialogs). Demnach hat der Sittlichere und Bessere mehr Fähigkeit das Schlechte absichtlich zu tun, und der vorsätzlich Fehlende ist also, wenn er Fehler begeht, kein anderer als der Gute. Also ist es besser absichtlich Unrecht zu tun als unabsichtlich: *οἱ ἑκόντες ἀδικοῦντες βελτίους ἔσονται ἢ οἱ ἄκοντες* p. 375 D. (373 A bis 376 C.)

Hippias, mit diesem trostlosen Resultat unzufrieden, beharrt auf seinem Standpunkt. Auch Sokrates will für die absolute Richtigkeit nicht einstehen, weiss aber nicht, wie die gefundenen Resultate als die notwendigen Konsequenzen der gemachten Voraussetzungen beseitigt werden könnten (*ἀναγκαῖον οὕτω φαίνεσθαι νῦν γε ἡμῖν ἐκ τοῦ λόγου* p. 376B g. E.). So endet der Dialog skeptisch ohne Resultat, doch nur scheinbar, wie sich aus dem folgenden ergibt.

---

4) Über diese Bedeutung von *δικαιοσύνη* s. Bonitz a. a. O. S. 233.

β) Zweck und Grundgedanke des Dialogs.

Auf den ersten Blick scheint der Dialog den Nachweis für die beiden folgenden Paradoxa erbringen zu wollen, wobei das zweite wiederum als Konsequenz des ersteren erscheint:

1. Der Lügner und der Wahrhafte sind identisch.
2. Der absichtlich das Schlechte Tuende ist besser als der unabsichtlich Fehlende.

Dass dies nicht die wahre Meinung des Sokrates und seines Interpreten Platon sein könne, dass dieser hier vielmehr „freiwillig fehle",[5]) ist längst von den Erklärern des Dialogs mit überzeugenden Gründen nachgewiesen worden; dieselben gipfeln in folgenden Überlegungen:[6])

Dass Sokrates sich am Schluss der Unterredung mit dem Ergebnis selbst unzufrieden zeigt, ist bereits erwähnt worden; er überlässt jedoch die weitere Prüfung des Resultats dem Leser. Eine Aufforderung, nach welcher Richtung hin dieselbe zu erfolgen habe, liegt in den Worten p. 376 B *ὁ ἑκὼν ἁμαρτάνων καὶ αἰσχρὰ καὶ ἄδικα ποιῶν, εἴπερ τίς ἐστιν οὗτος, οὐκ ἂν ἄλλος εἴη ἢ ὁ ἀγαθός.* Der gleichsam im Vorübergehen ausgesprochene Satz *εἴπερ τίς ἐστιν οὗτος* „wenn es einen solchen gibt" (sc. der mit Absicht fehlt und Unrecht tut), soll offenbar den Leser zu der Frage anregen: Ist es möglich, absichtlich Unrecht zu tun? Die Verneinung dieser Frage, die notwendig zur Aufhebung des gewonnenen Resultats führt, stellt sich bei näherer Betrachtung des Dialogs als unbedingte Notwendigkeit heraus.[7]) Es handelt sich zunächst darum, zu untersuchen, ob die Voraussetzungen für das erste *παράδοξον*, dass der Lügner und der Wahrhafte identisch seien, richtig sind.[8]) Diese lauten in der von Hippias zugestandenen Fassung, die Lüge beruhe auf einer Fähigkeit und auf einem Wissen; p. 365 D fragt Sokrates den Hippias sehr vorsichtig: *τοὺς ψευδεῖς λέγεις οἷον ἀδυνάτους τι ποιεῖν; ἢ δυνατούς τι ποιεῖν,* worauf Hippias, ohne den ersten Teil der Doppelfrage auch nur im geringsten ins Auge zu fassen, schlagfertig antwortet: *δυνατοὺς ἔγωγε καὶ μάλα σφόδρα.* Sokrates lässt sich sogleich nochmals ausdrücklich bestätigen, dass dies des Hippias Meinung sei p. 365 E: *δυνατοὶ μὲν δή, ὡς ἔοικεν, εἰσὶ κατὰ τὸν σὸν λόγον καὶ πολύτροποι · ἦ γάρ; Ἱππ. Ναί,* und noch an drei weiteren Stellen weist Sokrates den Hippias darauf hin, diese Voraussetzung seiner weiteren Ausführungen einer genauen Prüfung zu unterwerfen, ohne dass dieser in seiner Verblendung darauf eingeht:

1. p. 366 A: *τῶν δυνατῶν τινες καὶ σοφῶν, ὡς ἔοικεν, εἰσὶν οἱ ψευδεῖς κατὰ τὸν σὸν λόγον* usw.,
2. p. 367 B: *ὁ γὰρ ἀδύνατος ψεύδεσθαι, εἰ μέμνησαι, ὑπὸ σοῦ ἐλέγετο, ὅτι οὐκ ἄν ποτε ψευδὴς γένοιτο*

und endlich

3. p. 367 E: *ὥςτε οὐκ ἂν γένοιτο ψευδὴς ὁ μὴ δυνάμενος ψεύδεσθαι, ὡς ὡμολόγηται.*

Diese Voraussetzung bleibt unbewiesen, da Sokrates zu der hier angeregten Frage, ob die Lüge auf einer Fähigkeit oder Unfähigkeit beruhe, selbst nicht Stellung nimmt, sich vielmehr viermal als Meinung des Hippias bestätigen lässt, dass die Lüge auf einer Fähigkeit und einem Wissen beruhe, und viermal auf die Möglichkeit hinweist, dass die hiermit aufgestellte Prämisse falsch sein könnte. Und dies ist nach den sonst vielfach bezeugten Anschauungen des Sokrates, dass niemand freiwillig fehle (vgl. Anm. 7 unt.) tatsächlich der Fall. Nimmt man an, die Lüge beruhe auf einer Fähigkeit und einem Wissen zugleich, dann

---

5) Gomperz S. 240.

6) Steinhart a. a. O. S. 99 ff.; Backs a. a. O. S. 5 ff.

7) Socher S. 148 f.: ....Diese Voraussetzung ist falsch; es gibt keinen Menschen, der freiwillig Böses tut; denn — so lautet eine Hauptlehre Platons — niemand tut freiwillig Böses: etwas als Böses erkennen und doch wollen ist unmöglich (Gorgias p. 509 E; auch im Menon; im Protagoras).

8) Für das Folgende vgl. Backs a. a. O.

gelangt man zu dem trostlos sophistischen Ergebnis: *ὁ αὐτὸς ὁ ἀληθὴς καὶ ὁ ψευδής*. Da diese Voraussetzung aber, wie oben erörtert, falsch ist, die Lüge vielmehr nach Sokrates fester Überzeugung nicht auf einer Fähigkeit nach richtiger Erkenntnis des Guten beruht, so ist auch das gewonnene Resultat ein Fehlschluss.

Nun lässt sich aber durch eine weitere Überlegung zeigen, dass der im zweiten Teil erörterte paradoxe Satz *ὁ ἑκὼν ἁμαρτάνων βελτίων ἢ ὁ ἄκων* die notwendige Konsequenz des soeben als falsch erwiesenen Schlusses ist, dass der Lügner und der Wahrhafte identisch seien, zumal Sokrates selbst p. 372 E auf diese Tatsache mit klaren Worten hinweist: *αἰτιῶμαι δὲ νῦν παρόντος παθήματος* (sc. *τῆς καταβολῆς*) *τοὺς ἔμπροσθεν λόγους αἰτίους εἶναι, ὥςτε φαίνεσθαι νῦν ἐν τῷ παρόντι τοὺς ἄκοντας τούτων ἕκαστα ποιοῦντας πονηροτέρους ἢ τοὺς ἑκόντας*. Ist dies aber der Fall, so muss notgedrungen die zweite Behauptung, da ihr eine als unrichtig erwiesene Prämisse zugrunde liegt, gleichfalls unrichtig sein. Wäre jene Voraussetzung, dass die Lüge auf Fähigkeit und Wissen beruhe, richtig, so müsste dies allerdings auch von jeder Unsittlichkeit gelten; dann stände aber auch der absichtlich Fehlende sittlich höher als der unabsichtlich Sündigende, da jener wenigstens das Prinzip des Richtigen (Wissen und Fähigkeit) erkannt habe, dieser aber nicht einmal jene Fundamente aller wahren Tugend kenne. Da nun aber jene Voraussetzung unrichtig ist, die Unsittlichkeit vielmehr ebensowenig wie die Lüge auf Wissen und Fähigkeit beruht, so fehlt der Sünder unwissend und somit unabsichtlich, vgl. p. 367 A *ἄκων .... διὰ τὸ μὴ εἰδέναι*. Um endlich nochmals auf die oben (S. 7) erwähnten Worte des Sokrates zu kommen p. 376 B *ὁ ἑκὼν ἁμαρτάνων, εἴπερ τις ἐστιν οὗτος*, so ergibt sich aus den vorausgegangenen Darlegungen mit Evidenz, dass die Frage: Ist es möglich absichtlich unsittlich zu handeln, mit einem kräftigen „Nein“ im Sinne des Sokrates zu beantworten ist.[9])

Der Dialog enthält also einen indirekten Beweis für die beiden Fundamentalanschauungen der sokratisch-platonischen Sittenlehre:

1. Alle Tugend ist Wissen *(ἐπιστήμη)*;
2. Niemand tut freiwillig Unrecht,

indem Platon auf ähnlichen Umwegen wie sein grosser Lehrer die Richtigkeit des zweiten Satzes — denn der erste wird hier allgemein als richtig zugegeben — damit beweisen wollte, dass er zeigte, „wie dann, wenn einmal ein Sündigen mit Wissen und Willen als möglich gesetzt werde, notwendig auch anzunehmen sei, dass der wissentlich Sündigende, eben weil er weiss, was er tut, sittlicher handele, als wer aus blosser Unwissenheit sich vergeht.“[10]) Je mehr nun das Widersinnige dieses Folgesatzes ersichtlich wird, desto fester stand der Hauptsatz, dass niemand absichtlich sündige.

Einen humorvollen Nebenzweck des Dialogs sehe ich mit Gomperz[11]) darin, dass es Platon offenbar einen Genuss gewährte, zu zeigen, wie selbst ein so geistvoller, beredter und gewandter, aber in der spezifisch-sokratisch dialektischen Methode der Induktion unbewanderter Gegener wie Hippias sich von Sokrates dermassen in die Enge treiben lässt, dass er zwischen einem ungereimten und einem richtigen, aber durch seine Fremdheit gleichwohl abstossenden Ergebnis sich nicht zu raten und zu helfen weiss.

Was endlich die oben aufgeworfene Frage nach dem speziell Platonischen in unserm Dialoge betrifft, so glaubt Steinhart in seinen äusserst anregenden und verdienstvollen Ein-

---

9) Schon Stallbaum und Socher, denen Seinhart a. a. O. S. 98 zustimmt, haben mit Recht in dem von Xen. Mem. IV, 2, 14 überlieferten Gespräch des Sokrates mit Euthydemos, einem eitlen, jungen Vielwisser, den dieser auf dieselben Sophismen wie in unserm Dialog hinführt, den Keim des zweiten Hippias gesehen.

10) Steinhart a. a. O. S. 99.

11) a. a. O. S. 240.

leitungen zu Platons Werken[12]) sich mit den gefundenen Resultaten nicht begnügen zu müssen, sondern bereits hier „ungenügende Anläufe des jungen Platon" bemerken zu können, über die reine Sokratik hinauszugehen, und mehrmals Ahnungen einer reicher und tiefer ausgebildeten Ethik und speziell platonischer Gedanken aufdämmern zu sehen. Bei näherer Betrachtung habe ich mich hiervon nicht überzeugen können. Wenn Platon hier noch ganz Sokratiker ist, so kann dies um so weniger verwunderlich erscheinen, als der kleinere Hippias sicher in die Frühzeit der platonischen Schriftstellerei gehört, ja vielleicht sogar der älteste unter den erhaltenen Dialogen ist.[13]) An zwei Stellen freilich lässt sich ein Einblick in das Seelenleben des jugendlichen Denkers tun, das damals noch nicht ausgereift und zwischen Gegensätzen schwankend später so herrliche Früchte hervorbringen sollte; p. 372 D vergleicht er seinen Zustand mit dem eines Fieberkranken und meint es komme ihm vor, als habe er seine Worte im Fieberanfall gesprochen *ἐνίοτε μέντοι καὶ τοὐναντίον δοκεῖ μοι τούτων καὶ πλανῶμαι περὶ ταῦτα, δῆλονότι διὰ τὸ μὴ εἰδέναι. νυνὶ δὲ ἐν τῷ παρόντι μοι ὥςπερ καταβολὴ περιελήλυθε κτέ*, und ähnlich äussert er sich am Ende des Dialogs, wo er das Hin- und Herwogen seines noch nicht gefestigten Denkens erwähnt p. 376 C *ἐγὼ περὶ ταῦτα ἄνω καὶ κάτω πλανῶμαι.* Wenn Platon diese Worte dem geliebten Meister zuschreibt, so glaube ich doch mit Steinhart hier gleichsam ein blitzartiges Aufleuchten der späteren Gedankenwelt des grossen Philosophen wahrnehmen zu können.

b) Laches.[1])

α) Inhalt und Gedankengang.

Der Dialog Laches[2]) zerfällt nach einer ziemlich umfangreichen Einleitung in zwei deutlich gesonderte Hauptteile, ein mehr populär gehaltenes Gespräch zwischen Laches und Sokrates und ein mehr philosophisch-dialektisches zwischen diesem und dem Feldherrn Nikias. Der Schluss vereinigt sodann alle Teilnehmer zu einigen kurzen Auseinandersetzungen.

Zwei athenische Greise, Lysimachos und Melesias, die Söhne der berühmten Feldherrn und Staatsmänner Aristides und Thukydides des Älteren, selbst aber ohne jede Bedeutung, haben die beiden angesehenen Feldherrn Laches und Nikias eingeladen, mit ihnen den Kunstproduktionen des bekannten Hoplomachen (Fechtmeisters) Stesilaos in der Palästra des Taureas beizuwohnen und holen, von dem Wunsche beseelt, ihren Söhnen, die nach griechischer Sitte die Namen der Grossväter tragen, eine möglichst gute Erziehung zuteil werden zu lassen, nach beendigter Vorstellung den Rat der beiden Feldherrn über den Bil-

---

12) Bd. I S. 100.

13) Christ, Gesch. d. griech. Lit. [4] S. 450.

1) Schleiermacher, Einleitung zum Laches I, 1 S. 321—327. Über den Eingang C(aspar) v. O(relli) im Athenäum von Guenther und Wachsmuth I (1817) Heft 2, S. 304 ff.; Socher S. 103—111. C. L. Paul, Ad Platonis dialogum, qui Laches inscriptus est, commentationis specimen Pr. Thorn 1834; A. Arnold, Platons Werke einzeln erklärt und ihrem Zusammenhang nach dargestellt, Heft I (1835) S. 185—202; Hermann S. 449 f.; Steinhart a. a. O. S. 341—359; Susemihl I S. 33—41; Bonitz im Hermes 5 (1871) S. 429—442 = Platon. Stud. [3] S. 210—226, dagegen Cron, Der platonische Dialog Laches. Sitzber. d. Akad. zu München, philos.-philol. u. hist. Kl. 1881 Bd. I S. 145 bis 200; Th. Becker, Jahrb. f. Philol. 121 (1880) S. 305—316; A. Hausenblas, Zur Erklärung von Platons Laches. Ztschr. f. d. östr. Gymn. Bd. 36 (1885), S. 893—907 (gegen Bonitz a. a. O. gerichtet); Gomperz II, S. 241 ff. Vgl. endlich S. Trubetzkoy im Hermes 40 (1905), S. 636 ff. (beschäftigt sich mit der Persönlichkeit des Nikias in diesem Dialog) und dagegen K. Joël, Zu Platons Laches ebend. 41 (1906) S. 310 ff.

2) Natürlich ist auch diese Schrift Platons nicht dem Schicksal entgangen, athetiert zu werden, vgl. namentlich Ast S. 453 f. und Schaarschmidt S. 406; für die Echtheit tritt gegen letzteren Bonitz a. a. O. überzeugend ein. Schleiermacher in der bereits zitierten Einleituug zu Platons Werken hält den Dialog für eine Art dialektischen Nachtrag zum Protagoras, schwerlich mit Recht; derselbe dürfte vielmehr (vgl. Steinhart S. 357 f.) lange vor demselben, etwa 404 verfasst sein.

dungswert jenes Fechtunterrichts ein. Laches zieht als kompetenteren Ratgeber den mitanwesenden Sokrates ins Gespräch, der, nachdem Nikias sich für die Hoplomachie, Laches dagegen ausgesprochen hat, von Lysimachos aufgefordert wird, das entscheidende Urteil zu fällen. Sokrates lehnt dies selbstverständlich ab, da nicht die Majorität, sondern die Einsicht und zwar die Einsicht in den wirklichen Gegenstand des erstrebten Zweckes der allein massgebende Faktor für die Entscheidung sein müsse. Hier handele es sich nicht um die nur als Mittel dienende, ziemlich nebensächliche Hoplomachie, sondern um die Seele und die Bildung der Jünglinge zu tüchtigen Männern und Staatsbürgern. Damit übernimmt Sokrates die Führung des Gesprächs und erteilt ihm wie immer eine auf prinzipielle Fragen bezügliche Wendung (p. 178 A bis 190 B).

Da es sich hier zunächst um die Ausbildung zu militärischer Tüchtigkeit handele, so müsse das Problem folgendermassen gestellt werden: Was ist der „Tapferkeit" gegenannte Tugendteil? Laches, der Vertreter der volkstümlichen Meinung (δόξα), versucht zunächst mit wenig logischem Geschick den Begriff „Tapferkeit" zu definieren. Seine erste Erklärung, sie bestehe darin, seinen Posten fechtend zu behaupten und nicht die Flucht zu ergreifen, muss er bald notgedrungen als zu eng aufgeben, da Tapferkeit nicht eine ausschliesslich im Kriege zu betätigende Eigenschaft ist. Seine zweite Definition, Tapferkeit sei eine gewisse Standhaftigkeit der Seele, leidet an dem umgekehrten Fehler, dass sie zu weit ist; denn wie Sokrates nachweist, ist die Tapferkeit a priori etwas sittlich Wertvolles (*καλόν*). Dieser Vorzug aber komme nicht allemal der Standhaftigkeit zu, diese müsse vielmehr, um den Namen „Tapferkeit" zu verdienen, mit Einsicht gepaart sein. Was aber sei nun der Gegenstand dieser Einsicht? Sokrates nennt mehrere Beispiele einer Einsicht in die Mittel, Gefahren zu begegenen oder einer Einsicht darüber, dass die Gefahr keine wirkliche, sondern nur scheinbar sei. Da eine derartige Einsicht der *καρτερία* den ganzen sittlichen Wert der Tapferkeit in Frage stellt, so zeigt es sich, dass eine genügende Begriffsbestimmung auf diese Weise nicht zustande kommen kann. Die Untersuchung endigt also mit einem negativen Resultat, wenngleich Laches nochmals betont eine richtige Vorstellung von der Tapferkeit zu haben, nur könne er seinen Gedanken hierüber nicht mit Worten genügend Nachdruck verleihen (p. 190 B bis 194 B).

Nun tritt Nikias als Mitunterredner ein. Sokrates richtet an ihn die Bitte, seine Meinung über das Wesen der Tapferkeit zu äussern und näher zu begründen. Mit ungleich grösserer dialektischer Gewandtheit bedient Nikias sich des bekannten sokratischen Satzes, dass jeder nur in den Dingen tüchtig sein könne, deren er kundig sei und definiert demgemäss die Tapferkeit als ein Wissen dessen, was zu fürchten und was nicht zu fürchten sei (*τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμη* p. 195 E). Hiergegen macht Laches zwei Einwände geltend: die Sachkundigen, z. B. die Ärzte bei Krankheiten, die Ackerbauer beim Landbau usw., wüssten doch, jeder für sein Gebiet, den zu erwartenden günstigen oder ungünstigen Erfolg, für die allgemeinen Dinge wüssten ihn die Seher; diese müssten also die Tapferen seien. Nikias entgegnet, dass es sich nicht um den äusseren Erfolg handele, sondern darum, ob derselbe für denjenigen, den er betreffe, ein wirkliches Gut oder Übel sei. So könnten die Ärzte nur angeben, was die Gesundheit fördere und die Krankheit steigere, ob aber für den jedesmaligen Patienten Genesung oder Tod besser sei, entziehe sich auch ihrer Kenntnis. Den zweiten Einwurf gegen seine Definition, dass dann den Tieren keine Tapferkeit zuerkannt werden könne, erkennt Nikias sachlich als richtig an, macht aber geltend, dass den Tieren wohl Furchtlosigkeit, Keckheit und Verwegenheit zugeschrieben werden könne, Tapferkeit dagegen abzusprechen sei, da diese stets auf der Einsicht und Erkenntnis der zu bestehenden Gefahren beruhe. Nun ergreift Sokrates selbst zur Prüfung der von Nikias aufgestellten Definition[3])

---

3) Eine gute Analyse des Tapferkeitsbegriffs, wie er bisher entwickelt ist, gibt Arnold a. a. O. S. 189:

das Wort und rekapituliert zunächst das gewonnene Resultat: Tapferkeit ist, wie vorausgesetzt, ein Teil der Tugend. Wenn sie ferner als Wissen dessen, was zu fürchten und was nicht zu fürchten sei, definiert werde, so sei damit, da dieses ein bevorstehendes Gut, jenes ein bevorstehendes Übel sei, nur etwa der dritte Teil der Tapferkeit definiert, da sie sich nicht nur auf die bevorstehenden Güter und Übel, sondern auch auf das Werdende und Gewordene wie jedes andere Wissen beziehen müsse. Nikias erkennt dieses an; folglich ist die Tapferkeit definiert als Einsicht überhaupt in das, was ein Gut und was ein Übel ist. Den Einwand des Sokrates, dass hiermit nicht ein Teil der Tugend, wofür die Tapferkeit doch angesehen wird, sondern die Tugend überhaupt definiert sei, da demjenigen, der die Einsicht in das Gute und Üble besitze, notgedrungen auch die Mässigkeit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit nicht fehlen könne und von ihm ganz besonders sich erwarten lasse, dass er in bezug auf Götter und Menschen das zu Fürchtende ganz vermeiden, das nicht zu Fürchtende und Gute sich verschaffen werde, muss Nikias als berechtigt anerkennen. Da nun die Tapferkeit als ein Teil der Tugend angesehen wurde, die jetzige Erklärung aber auf die gesamte Tugend passe, so sei wohl die Tugend, nicht aber der Begriff der Tapferkeit in ihrem Unterschiede zu derselben genügend erklärt (p. 194 B bis 199 E).

Dem Spott des Laches, dass es auch Nikias nicht gelungen sei, eine allgemein anerkannte Definition der Tapferkeit zu geben, setzt dieser die Versicherung entgegen, dass dies für ihn nur ein Sporn zur weiteren Erforschung der Sache sein solle. Beide aber sind — und dies ist neben dem scheinbar negativen das sichtbar positive Resultat des Dialogs — darin einig, den beiden Greisen zu empfehlen für die Bildung ihrer Söhne Sokrates' Rat in erster Linie in Anspruch zu nehmen. Lysimachos erklärt sich zugleich im Namen des Melesias dazu bereit und auch Sokrates gibt bereitwilligst seine Zustimmung (p. 200 A bis 201 C).

β) Zweck und Grundgedanke des Dialogs.

Wie der kleinere Hippias so endigt auch der Laches scheinbar skeptisch und negativ; in der Tat aber sind darin alle wesentlichen Momente des Begriffs der Tapferkeit im Laufe der Untersuchung zur Sprache gekommen und nur das eine bleibt dem Leser überlassen, den richtigen Schluss aus den gepflogenen Erörterungen zu ziehen.

Zunächst bedarf es wohl kaum eines näheren Beweises, dass der eigentlich wertvolle Teil der Untersuchung erst mit dem Augenblick beginnt, wo der durch den Umgang mit Sokrates bereits philosophisch geschultere Nikias die Tapferkeit als eine *ἐπιστήμη*, als ein Wissen definiert[4]). Damit ist das genus proximum der Definition

---

Kommt es zur Tat (zum Handeln), so zeigt sich:

Mut (Ausdauer; Kampf)		nicht Mut (Feigheit)
mit Vernunft (als Tugend) Tapferkeit.	ohne Vernunft (blind) Furchtlosigkeit, Tollkühnheit.	

Hiernach würde die Erklärung der Tapferkeit (nach Nikias) so lauten müssen: Sie ist der Teil der Tugend, welcher im Kampfe mit Vernunft verfährt (vernünftiger Kampf) oder: die den vernünftigen Mut an sich hat; oder ausführlicher: Sie ist die Tugend oder Eigenschaft, welche ungeachtet aller Hindernisse und Gefahren dasjenige, was der Pflicht oder vernünftigen Überzeugung gemäss ist, ins Werk zu setzen (aktiv) oder zu verteidigen (passiv) strebt.“ Für uns dürfte es zutreffender sein, die Tapferkeit als Standhaftigkeit aufzufassen und auf die Herbartsche Idee der Vollkommenheit und Willensstärke zu reduzieren. Man darf freilich nie vergessen, dass die Moralphilosophie des Sokrates sich mit gänzlicher Vernachlässigung des menschlichen Wollens einseitig auf dem Wissen aufbaut, von seinem Standpunkt aus also die Definition der *ἀνδρεία* als *ἐπιστήμη* vollkommen genügt, vgl. unten S. 34 Anm. 6.

4) Daher irrt Bonitz, wenn er a. a. O. S. 216 die Auffassung vertritt, der Dialog bezwecke den Nachweis, dass die Tapferkeit eine auf sittlicher Einsicht beruhende Beharrlichkeit sei. In der Tat

gefunden, und es bleibt nur noch übrig zu zeigen, was die Tapferkeit speziell im Unterschied von anderen Tugenden charakterisiert. Die differentia specifica wird dann auch von Nikias mit den Worten angegeben: *τῶν δεινῶν τε καὶ θαρραλέων*, eine Erklärung, womit alle, auch Sokrates, wenn hier der Dialog abbräche, befriedigt wären. Nun geht dieser aber über das gefundene Resultat noch hinaus, indem er in bezeichnender Weise selbst das Wort zu längeren Auseinandersetzungen ergreift. Er weist nach, dass die Tapferkeit wie jede Tugend ein Streben nicht allein nach künftigen, sondern auch nach bleibenden, also geistigen Gütern sei. Da dies aber ein Kennzeichen aller Tugenden sei, so sei auch die Tapferkeit mit der *σωφροσύνη*, *δικαιοσύνη* und den übrigen sogen. Kardinaltugenden unzertrennlich verbunden. Daraus, dass Sokrates über jene Definition des Nikias, die er augenscheinlich auch billigt und die auch vollkommen das Wesen der Tapferkeit im sokratischen Sinne erläutert, unerwartet hinausgeht, ferner aus der Art und Weise, wie er seine Ansicht begründet, lässt sich mit Sicherheit der eigentliche Zweck des Dialogs erkennen, der Nachweis der Einheit aller Tugenden, eine Doktrin, die ihre ausführlichere Darlegung in dem Dialog Protagoras findet. Schon aus diesem Grunde scheint mir Schleiermachers Ansicht, der den Laches als eine Art Nachtrag zum Protagoras auffasst, verfehlt zu sein, derselbe vielmehr in die Reihe jener Dialoge zu gehören, die wie der Alciliades I, Charmides, Euthyphron vermittels der Einzeltugenden der *δικαιοσύνη*, *σωφροσύνη* und *εὐσέβεια* die Einheit aller Tugenden erweisen, als deren Schlussstein dann, wie bereits erwähnt, der Protagoras zu betrachten ist. Im Laches wird also der scheinbar heterogenste Tugendbegriff der Tapferkeit ebenfalls auf das Wissen (*ἐπιστήμη*) zurückgeführt, aber zugleich als innerlich eins mit den übrigen Teiltugenden erwiesen.[5])

Wenn somit zwar nicht die Definition der Tapferkeit, dafür aber die der gesamten Tugend gefunden ist (übrigens stellt Sokrates selbst p. 185 C und 189 C diese als das Endziel jeder Pädagogik auf), so soll damit nicht der Wert der vorher geführten Gespräche und der für den Tapferkeitsbegriff selbst gefundenen Kriterien irgendwie bestritten werden. Die von Nikias gegebene Definition desselben als eine *ἐπιστήμη τῶν δεινῶν τε καὶ θαρραλέων* behält in gewissem Sinne ihre Richtigkeit. Der Tapfere, der die wahren Güter und Übel des Lebens kennt, hält nicht etwa den Tod für das höchste Übel, das Leben für das höchste Gut, er fürchtet jenen nicht, er achtet auch dieses nicht, da jene höheren, geistigen Güter, von denen Sokrates spricht, für ihn das Leitmotiv bilden. Formell erscheint auch hier bereits wie in der Republik[6]) die Tapferkeit als unerschütterliches Beharren und besonnene Standhaftigkeit in dem, was die Vernunft als gut und recht erkannt hat, und auch die Begriffsmomente der Kühnheit und des persönlichen Mutes werden stets für die wahre Tapferkeit ihre Geltung behalten. Alles dies aber begründet auch den Unterschied des wahren und vollkommen Tapferen von dem

---

ist diese Definition der *ἀνδρεία* von willkürlicher Deutung der Tatsachen nicht frei, vgl. Zeller[4] II, 1. S. 599 Anm. 1. Die Unhaltbarkeit jener Ansicht weist übrigens mit grosser Schärfe auch Hausenblas a. a. O. S. 900 f. nach. Die *καρτερία* ist nach Sokrates überhaupt nicht ein wesentliches, sondern höchstens ein zufälliges Merkmal der *ἀνδρεία*.

5) Vgl. Hausenblas a. a. O. S. 903 f.; ganz ähnlich Susemihl I S. 39: Der Zweck des Laches ist die Tapferkeit als die scheinbar am meisten von allen andern heterogene Tugend doch als identisch mit der einen Tugend zu begründen und dadurch die Einheit und Unteilbarkeit der Tugend als Wissen des höchsten Gutes vorzubereiten usw.; ähnlich auch Hermann I S. 616, Anm. 315. Stallbaum opp. V, 1. S. 4 sieht den Zweck des Dialogs darin, ein Vorbild der vollkommensten Tapferkeit in der Person des Sokrates zu geben. Es soll nicht geleugnet werden, dass Platon das Ideal eines tapferen Mannes, der Leben und Lehre, Wissen und Handeln zu kräftig-männlicher Harmonie vereinigt, in Sokrates selbst sieht, vgl. die Erzählung von seinem Verhalten in der Schlacht bei Delion p. 181 B, ferner im Gastm. p. 221 A. Doch ist der Zweck des Dialogs hiermit keineswegs erschöpft, noch weniger freilich durch Sochers Meinung S. 105, dass damit auf die Notwendigkeit der Geistesbildung hingewiesen werden soll.

6) IV p. 429.

Tollkühnen und Verwegenen, der ohne den wahren Wissens- und Sittlichkeitsgehalt sich blindlings in Gefahren stürzt und darin vielleicht gänzlich unbewusst, warum er eigentlich so handelt, umkommt.

Th. Becker in der oben angeführten verdienstvollen Abhandlung über den Laches meint,[7]) Platon sei in diesem Dialoge bereits gänzlich von dem sokratischen Standpunkt der Einheit der Tugend zur blossen Einheitlichkeit der Tugenden fortgeschritten, eine Behauptung, die ihre Widerlegung damit findet, dass Platon selbst noch in Dialogen, die unzweifelhaft späteren Ursprungs sind wie im Gorgias[8]) an der sokratischen Einheit der Tugend festhält. Ein Hinausgehen über die Sokratik seitens Platons ist im Laches jedenfalls nicht zu konstatieren, was gleichfalls für seine frühe Abfassung, wohl noch vor dem Tode des Sokrates und jedenfalls vor dem Protagoras spricht.

c) Charmides.[1])

α) Inhalt und Gedankengang.

Wie der vorige so spielt auch der Dialog Charmides[2]) in der Palästra des Taureas. Auch er besteht ausser einigen einleitenden Auseinandersetzungen (πρότασις) und den Schlussbemerkungen (τελευτή) wiederum aus zwei, oder richtiger gesagt aus drei Abschnitten (ἐπιτάσεις), der εἰςβολή (Definitionen des Charmides), der πλοκή (Definitionen des Kritias) und der λύσις (Definition des Sokrates). Das unterscheidende Moment gegenüber den beiden bisher behandelten Dialogen bildet die Art der Darstellung; das Ganze ist nämlich als eine fortlaufende Erzählung des Sokrates gedacht.

Dieser ist soeben nach der Schlacht von Potidäa (Herbst 432) nach Athen zurückgekehrt. Er begibt sich alsbald nach der erwähnten Palästra des Taureas und wird hier von seinen Schülern und Freunden, besonders von Chairephon und Kritias (der sich später als einer der dreissig Tyrannen einen berüchtigten Namen erwarb) enthusiastisch begrüsst. Nach-

7) S. 316.

8) So wird z. B. p. 506 A. die σωφροσύνη nicht von der δικαιοσύνη getrennt und 507 B schliesst der Besitz der ersteren auch den der übrigen Tugenden ein.

1) Für die Betrachtung dieses Dialogs sind von Wichtigkeit: Schleiermacher, I. 2. S. 1 bis 10, Die Einleitung von Steinhart a. a. O. S. 275—296; Susemihl I S. 25—33; H. Schenkl, Ztschr. f. d. östr. Gymn. XI (1860), S. 173—176; H. Bonitz, ebend. XVII (1866) S. 85—107; Jos. Steger, Plat. Stud. II (1870), S. 34 ff.; E. Wolff, Platos Dialog Charmides für den philosophisch-propädeutischen Unterricht skizziert. Pr. Andrean. Hildesheim 1875; Th. Becker, Platos Charmides inhaltlich erläutert 1879; H. Bertram, Platons Alkibiades I, Charmides, Protagoras. Pr. d. Landessch. Pforta. Naumburg a. S. 1881; Alfr. Pawlitschek, Über die σωφροσύνη in Platons Charmides. Pr. Czernowitz 1883; E. Schönborn, Zur Erklärung von Platos Charmides. Pr. Pless 1884; Bonitz Platon. Stud. [3] S. 243—253: Bemerkungen zu dem Abschnitt des Dialogs Charmides p. 165—172; Gomperz a. a. O. S. 244—250.

2) Auch über die Echtheit dieses Dialogs ist heftig gestritten worden. Die Unechtheit behaupteten Ast S. 423 ff., Socher S. 132 ff., Schaarschmidt S. 415 ff. und noch kürzlich K. Troost, Unechtheit des Charmides. Berl. Stud. z. klass. Philol. 1889. Für die Echtheit trat bereits ein J. Ochmann, Charmides Platonis, qui fertur, num sit genuinus, quaeritur. diss. Vratisl. 1827, ferner Hermann a. a. O. S. 442—447; später gegen Schaarschmidt Al. Spielmann, Die Echtheit des platon. Dialogs Charmides mit Beziehung auf die platon. Frage und mit besonderer Rücksicht auf Schaarschmidts Athetese untersucht Innsbruck 1875 und J. Ohse, Zu Platons Charmides, Untersuchungen über die Kriterien der Echtheit usw. Fellin 1886. Der Dialog gehört, falls er zu den echten zu zählen ist, sicher in die sokratische Jugendperiode Platons und dürfte dann etwa gleichzeitig mit dem Laches, Lysis und den übrigen kleineren Dialogen entstanden sein. Freilich kann nicht verschwiegen werden, dass wirklich eine Reihe schwerwiegender Bedenken bezüglich der Echtheit obwalten und es vielleicht vorzuziehen wäre, diese Frage vorläufig in suspenso zu lassen. Für die Echtheit tritt jetzt auch Zeller ein, nachdem er früher gezweifelt hatte, vgl. Ztschr. f. d. Altertumsw. IX (1851) S. 252 ff. und Philos. d. Griech. [4] II, 1 S. 475 f. Wie es damit auch bestellt sein mag, immerhin bleibt der philosophische Wert des Dialogs für die Erkenntnis der Sokratik bestehen.

dem Sokrates über die Vorgänge beim Heere Auskunft gegeben, erkundigt er sich nach dem Zustande der Philosophie und fragt, ob es in der jüngeren Generation einige gebe, die sich durch Schönheit des Leibes und der Seele auszeichneten. Kritias nennt als einen solchen seinen Vetter Charmides (beide sind übrigens nahe Verwandte des Platon, wodurch das Ganze den Charakter eines Familiengesprächs annimmt). Während man noch spricht, tritt dieser, ein durch seine Schönheit alle entzückender Jüngling, hinein. Sokrates, von seinem Anblick bezaubert, meint, er würde unwiderstehlich sein, wenn er an Geist ebenso schön als an Körper sei. Um dies zu prüfen, wird Charmides unter dem Vorwande, er möge einen anwesenden Arzt gegen Kopfschmerz (woran der Jüngling bisweilen litt) konsultieren, von Kritias zu Sokrates gerufen und nimmt zwischen beiden Platz. Nach dem Heilmittel gefragt, antwortet Sokrates, dasselbe bestehe in einem Blatt und einem Zauberspruch; sein Einfluss aber beschränke sich nicht auf einen bestimmten Körperteil, sondern wirke auf den ganzen Körper, und da der Körper nicht ohne die Seele behandelt werden könne, so müsse hier die Kur ihren Anfang nehmen. Die Seele wiederum könne nur durch gewisse Zaubersprüche behandelt werden, die in schönen Reden beständen, welche Besonnenheit erzeugten, und mithin könne auch nur hierdurch der Körper geheilt werden. Sokrates richtet nun an Charmides die Frage, ob er bereits Besonnenheit in genügendem Masse besitze oder darin noch zurückstehe. Da Charmides in seiner schüchternen, bescheidenen Art eine ausweichende Antwort gibt, erklärt sich Sokrates bereit mit ihm gemeinsam das Wesen und den Begriff der Besonnenheit zu untersuchen, ein Vorschlag, den sein Vormund Kritias mit Freuden gutheisst (p. 153 A bis 158 E).

Auf die Frage, was wohl Besonnenheit sei, antwortet Charmides zunächst: eine ruhige, bedächtige und von allem Ungestüm freie Art des Verhaltens. Da fällt Sokrates der Beweis nicht schwer, dass Raschheit und Schnelligkeit in körperlichen und geistigen Dingen, im Laufen und Ringen, Lesen und Schreiben oftmals vor der Bedächtigkeit und Langsamkeit den Vorzug verdienten. Da die Besonnenheit aber etwas Schönes sei, könne sie damit nicht erklärt werden. Charmides gibt dies zu und führt nach einigem Zögern eine andere Definition an, die Sophrosyne sei etwas, was die Menschen verschämt und schamhaft mache und daher dasselbe wie die Scheu oder Scham (*αἰδώς*). Auch hier liegt das Unrichtige der Erklärung auf der Hand; schon aus dem Homerverse „Heilsam ist Schamhaftigkeit nicht dem darbenden Manne (ϱ. 347)“ gehe hervor, dass diese etwas Nicht-Gutes sei, folglich mit der Besonnenheit als etwas Gutem im Widerspruch stehe.[3]) Charmides lässt auch jetzt seine Ansicht ohne Widerrede fallen und bringt eine dritte, umfassendere Bestimmung vor; er erinnert sich, von jemand gehört zu haben, die Besonnenheit bestehe in der Selbstbeschränkung (*τὰ τοῦ ἑαυτοῦ πράττειν*). Sokrates vermutet, dass diese Erklärung von Kritias herrühre, der dies aber in Abrede stellt. Da Charmides auch eine ausweichende Antwort gibt, so sucht Sokrates nachzuweisen, dass der Urheber jener Definition etwas anderes darunter verstanden haben müsse; denn von Kunstverrichtungen könne sie unmöglich verstanden werden, z. B. dass Schulknaben nur ihre eigenen Namen schrieben, jeder nur für sich Gewänder webe, Häuser baue, Geräte fertige usw. Diese Erklärung müsse somit als ein Rätsel betrachtet werden. Charmides weiss sich nicht zu helfen und fordert seinen Vetter Kritias durch Worte und Gebärden auf, an seine Stelle zu treten (p. 158 E bis 162 B).

Kritias — denn er ist wirklich der Autor der zuletzt erörterten Erklärung — unternimmt die Lösung des Rätsels. Er macht in subtil-sophistischer Weise nach Art des Prodikos einen Unterschied zwischen „machen“ oder „tun“ einerseits und „verrichten“ anderseits, indem er sich auf den Spruch des Hesiod beruft „Tätigkeit schände mit nichten“ (Werke und

---

3) Vgl. Gomperz II S. 246.....: Man stosse sich übrigens nicht an die Verwechslung des Guten im moralischen und im Sinne der blossen Nützlichkeit, da nach den sokratisch-platonischen Voraussetzungen das moralisch Gute zugleich das durchweg Nutzen Bringende und Glück Fördernde ist.

Tage v. 311). Er behauptet schliesslich das Machen könne Schande bringen, wenn es nicht auch schön sei, das Tun und Verrichten dagegen niemals, und nur das Schöne und Nützliche müsse man für das Eigene oder Seinige halten, das Hässliche und Schändliche aber für etwas Fremdes. Eine weitere Frage, ob Kritias also die Besonnenheit in das Tun des Guten setze, bejaht dieser. Sokrates vermisst nun aber wieder den Begriff des Wissens und bringt schliesslich durch allerlei Kreuz- und Querfragen den Kritias dahin, dass er alle seine früheren Behauptungen widerruft und den neuen Satz aufstellt, die Besonnenheit sei Selbsterkenntnis. Er fügt noch hinzu, dass der Gott in Delphi bereits mit dem Spruche *γνῶθι σαυτόν* den Eintretenden die Besonnenheit anempfehle. Damit ist bereits das richtige Moment des Wissens in den Vordergrund der Unterredung gerückt, und Kritias gelangt schliesslich nach längerer Disputation zu der Erklärung, die Sophrosyne sei im Gegensatz zu den Spezialkenntnissen des Arztes, des Baumeisters usw. „die Erkenntnis der Kenntnis und Unkenntnis und aller übrigen Erkenntnisse und ihrer selbst“ oder kürzer gesagt „das Wissen des Wissens und des Nichtwissens“ (p. 162 C bis 166 E).

Sokrates selbst blickt staunend auf dieses eigenartige Ergebnis der Untersuchung und beleuchtet dasselbe nach der Seite seiner Möglichkeit und des Nutzens, den eine solche Erkenntnis für die Beteiligten gewähre, in weitläufiger Diskussion. Es ergibt sich, dass ein solches Wissen vom Wissen schlechthin unmöglich ist. Kein Zustand, kein Verhältnis, kein Vermögen lässt sich ihm an die Seite stellen. Alle Affekte und Leidenschaften, alles Wahrnehmen und Wollen, alle Zahlen und Grössen sind relativ, nur in Beziehung auf ein anderes möglich; die Erkenntnis allein ist absolut, auf sich selbst gerichtet, zugleich aber auch relativ mit fremdem Inhalt. Kritias muss selbst einsehen, dass er mit jener von vornherein paradox klingenden Formel auf einen Irrweg geraten ist. Freilich weist Sokrates dieselbe nicht unbedingt zurück. Er unterscheidet zwischen einem Wissen dessen, w a s man weiss, und dem Wissen davon, d a s s man etwas weiss oder nicht weiss; *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* sei nur das letztere, das Wissen, dass man etwas weiss oder nicht weiss. Bestände die Besonnenheit aber auch darin, dass man wisse, was man weiss oder nicht weiss, mit andren Worten, was das von der Besonnenheit selbst unterschiedene Objekt jenes Wissens sei, dann wäre dies ein grosser Vorteil und für die Führung des Hauswesens sowohl wie des ganzen Staates von dem grössten Nutzen. Auch das Einzelindividuum würde dann ein glückliches Leben führen, wenn eine solche Besonnenheit die Leiterin aller seiner Handlungen wäre. Um alles dies zu erreichen, bedürfe es also einer Erkenntnis, die einen besonderen Inhalt besitze, und dieser wird schliesslich von Kritias als das Gute und Üble gefunden. Mit der Besonnenheit aber wird diese Erkenntnis aller die Einzeltugenden überragenden Lebenskunst nicht ganz ausdrücklich identisch erklärt. Das Resultat besteht scheinbar darin, dass beide nicht wissen, was die Besonnenheit eigentlich sei. Sokrates fügt noch hinzu, dass ihm dies ganz besonders des Charmides wegen leid tue, dessen Heilung ihm offenbar nicht geglückt sei. Vielleicht aber bedürfe er der Besonnenheit gar nicht mehr, da er sie bereits besitze und mit ihr die Glückseligkeit. Charmides antwortet bescheiden, er wisse nicht, ob er sie besitze, da nicht einmal jene genau wüssten, welche Bewandtnis es eigentlich mit der Besonnenheit habe. Jedenfalls aber bedürfe er sehr der „Besprechung“ und wolle sich daher ständig dem Sokrates zur Verfügung stellen. Kritias billigt diesen Entschluss, und Sokrates erklärt sich bereit, ihn in seinen Unterricht zu nehmen.

β) Zweck und Grundgedanke.

Wenden wir das bereits zweimal mit Erfolg angewandte Prinzip, dass e i n e n e g a t i v v e r l a u f e n e U n t e r r e d u n g n i c h t a u c h e r g e b n i s l o s sei, für den vorliegenden Dialog an, so gelangen wir zu folgenden Überlegungen:

Wie im Laches beginnt auch hier der eigentlich wissenschaftliche Teil des ganzen Gesprächs erst mit dem Moment, wo Kritias, von Sokrates gedrängt, die B e s o n n e n h e i t

als Selbsterkenntnis, mithin als ein Wissen statuiert. Erst hiermit ist die Untersuchung in die höhere Sphäre der sokratischen Ethik erhoben, wenngleich jene Formel doch noch zu allgemein gehalten ist, um alle Momente zu enthalten, die zum Begriff der *σωφροσύνη* als gehörig betrachtet werden müssen. So gelangt man denn dazu, die Besonnenheit als das Wissen um das Wissen hinzustellen, gewissermassen als „das auf sich selbst bezogene, gleichsam zu einer höheren Potenz erhobene Wissen.“[4])

Sie erscheint als eine rein formale Wissenschaft, von deren Sphäre alles einzelne, reale Wissen ausgeschlossen, die sich selbst ihr einziger Gegenstand ist, sie ist die Wissenschaft der Wissenschaften, die alles Wissen erst wahrhaft zum Wissen macht, sie lehrt nicht, was wir wissen, denn dann hätte sie ein einzelnes, ausser ihr stehendes Objekt, sie lehrt aber von jedem einzelnen Wissen, dass wir es wissen, das quod, um mit den Scholastikern zu reden, nicht das quid.[5]) Freilich fehlt, um für das praktische Leben nutzbar zu werden (eine wie grosse Rolle das Utilitätsprinzip in der sokratischen Ethik spielt ist hinlänglich bekannt)[6]) für die Bestimmung der Besonnenheit als *ἐπιστήμη ἑαυτῆς* noch das *πρός τι*, wie Aristoteles sagen würde, wodurch dieses Wissen den Verhältnisbegriffen eingereiht, seine Bedeutung für das Praktische, das Moment der Bestimmung des Willens zur sittlichen Tat erhält. Da ergibt sich denn nach lebhaftem Wortgefecht auf dem Wege sokratischer Induktion, dass nicht jedes Wissen des Wissens, sondern nur das selbstbewusste Wissen des Guten und Bösen Besonnenheit sei. Schon die Worte, die Sokrates p. 174 B dem Kritias zuruft: *Ὦ μιαρέ, πάλαι με περιέλκεις κύκλῳ*, warum, o Böser, hast du mich solange im Kreise herumgeführt? würden genügen, um hier den eigentlichen Zielpunkt des Dialogs zu erkennen.[7])

Wir haben somit für den Begriff der Besonnenheit zwei Kriterien als ausschlaggebend kennen gelernt, indem wir sie zugleich 1. als sich selbst wissendes Wissen und 2. als Wissen der Güter und Übel erkannt haben. Theorie und Praxis sind in ihr eins wie in jedem wahren sittlichen Tun.[8]) Sehen wir also in den vorher erwähnten Worten des Kritias den Schlussstein des ganzen Gesprächs, so gelangen wir zu dem Resultat:

Die Besonnenheit und im weiteren Sinne die gesamte Tugend (vgl. oben S. 12) ist ein durch das Selbstbewusstsein geregeltes Wissen vom Guten.[9])

---

4) Einige Gelehrte, wie Bonitz a. a. O. S. 294 ff. halten diesen Gedanken eines Wissens des Wissens für eine sophistische Klügelei und für durchaus unsokratisch. Sicher mit Unrecht. Abgesehen davon, dass der Mensch tatsächlich ein Wissen von seinem Wissen hat, sobald er überhaupt das Wort Wissen ausspricht und an oder über sein Wissen denkt, ergibt sich das Unrichtige dieser Ansicht auch aus den weiteren Ausführungen des Verfassers des Dialogs, vgl. besonders Becker a. a. O. S. 102 ff. Wenn Sokrates später von dem Relativen der Zahlen- und Grössenbestimmungen spricht, so gibt er, wie es scheint, deutlich genug die Möglichkeit absoluter Begriffe und eines solchen ohne Beziehung auf anderes, in sich selbst gegründeten Wissens zu.

5) Steinhart a. a. O. S. 284.

6) S. oben S. 14, Anm. 3.

7) Gomperz II S. 248.

8) Steinhart a. a. O. S. 288.

9) Ich bin in der Beurteilung der Tendenz des Dialogs im wesentlichen Steinhart gefolgt; ganz ähnlich fasst dieselbe Gomperz II S. 249 auf: „Den Wesensgrund aller Tugend, den Urquell aller Glückseligkeit bildet das Wissen von den Lebenszwecken, die Einsicht in Güter und Übel und ihr Wertverhältnis.“ Auch Becker S. 102 konstruiert die *σωφροσύνη* als „das Wissen vom Wissen des Guten, was Platon als ihr Wesen völlig deckend, als richtig aufgestellt hat.“ An einer späteren Stelle freilich (S. 105) kommt er zu dem Resultat, Zweck und Inhalt des Dialogs sei „das scharfe philosophische Fixieren des Begriffs der Sophrosyne und das Aufzeigen der Unwahrheit dieses Begriffs (Unwahrheit als begriffliche Unmöglichkeit, Undenkbarkeit gefasst).“ Auch sonst bewegt sich dieser Gelehrte in auffallend merkwürdigen Widersprüchen, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. — Der bekanntlich das Ganze des pla-

Wie sollen wir nun aber über den offenbar negativ-skeptischen Schluss des Dialogs urteilen? Dass er nicht ganz ernst gemeint ist, wird nach den Analogien der beiden vorigen Dialoge keinem Zweifel unterliegen. Kaum sind wir nämlich nach den vielen spinos-subtilen Untersuchungen zu einem unserer Meinung nach alle befriedigenden Ziele gelangt, da wirft Sokrates die Frage auf, wie wohl jenes reine, gegenstandslose Wissen zugleich *ἐπιστήμη τῶν ἐπιστημῶν* und Wissen des Guten und Bösen sein könne. Auch erscheine es undenkbar, wie eine derartige Erkenntnis Schöpferin der gewöhnlichen Vorteile und des Nützlichen im Leben sein könnte, wie es z. B. die Arzneikunst und andere Künste seien, was man doch von der Tugend und somit von der Besonnenheit gleichfalls voraussetzen müsse. Trotz aller Erklärungsversuche des Kritias bleibt Sokrates dabei, dass das auf sich selbst bezogene Wissen die Erkenntnis bestimmter Gegenstände wie z. B. des Guten und Bösen unmöglich vermitteln könne, „er scheint den schroffen Gegensatz der Theorie und Praxis festhalten und noch einmal selbst die Möglichkeit jenes Wissens vom Wissen bezweifeln zu wollen.“[10]) Wir werden wohl diesen etwas deprimierenden Schluss jener sokratisch-platonischen Methode zuschreiben müssen, die das Auffinden des Resultats dem selbsttätigen Nachdenken des Lesers zu überlassen und zu geistigem Weiterstreben geschickt zu machen sucht.[11]) Jene etwas neckend hingeworfenen Einwände sollen offenbar dazu anregen, in das Wesen der *σωφροσύνη* selbst tiefer einzudringen, um auch für diesen Tugendteil die integrierenden Merkmale aufzufinden, wie es für die Tapferkeit im Laches geschehen ist. In einzelnen Zügen ist ja auch die Besonnenheit im Laufe der Untersuchung, wenn auch nicht erschöpfend, skizziert worden, namentlich durch die Bemerkung des *τὰ τοῦ ἑαυτοῦ πράττειν*, die Beschränkung auf das, was dem Einzelmenschen als besondere Aufgabe in einem grösseren Ganzen, in einem Staatswesen oder sonst einer Gemeinschaft gestellt ist, ferner dass man jene Scheu vor allem, was den Menschen heilig ist, besitze und was dgl. mehr als für die Besonnenheit charakteristisch angeführt ist.[12])

---

tonischen Schrifttums zu einer organischen Einheit gliedernde Schleiermacher hält auch diesen Dialog wie den Laches für einen Auswuchs und gleichsam eine Ausstrahlung des Protagoras; eher sind dieselben wohl aber als Vorstudien und Vorstufen dieses grösseren Werks aufzufassen. H e r m a n n a. a. O. meint, im Charmides sollte man nicht von Anfang an etwa eine bestimmte Definition des Begriffs der *σωφροσύνη*, sondern nur eben den Beweis erwarten, dass die gewöhnliche, isolierte Betrachtungsweise des Begriffs nicht ausreiche, um ein deutliches Bild von demselben zu geben. Näher kommt unserm Entschluss S u s e m i h l S. 29: „So ist nun freilich eher die allgemeine Tugend als die Besonderheit der Sophrosyne aufgefunden. Letztere ist höchstens in einzelnen Zügen skizziert, so darin, dass . . . . usw. Vielmehr scheint es Platons eigentlicher Zweck zu sein, in dem allgemeinen Tugendstreben an der speziellen Tugend der Besonnenheit das Verhältnis der Methode zum Inhalt anzuregen.“ S p i e l m a n n a. a. O. S. 50 fasst die Zwecke des Dialogs folgendermassen zusammen: an der speziellen, dem Volksbewusstsein entnommenen Tugend der Sophrosyne das Wissen als das eigenste Wesen der allgemeinen Tugend hauptsächlich nach seiner formalen Seite näher zu untersuchen. (Vgl. S. 49.) Eine originelle Auffassung des Dialogs sucht endlich S c h ö n b o r n a. a. O. zu begründen. Das Ergebnis des Gesprächs mit Charmides findet er (S. 10) in dem Gedanken, „dass die häusliche Erziehung des athenischen Adels das Wesen der Sophrosyne lediglich in dem äusseren Auftreten sieht, dass der Aristokratie die Erziehung zu massvoll sittlicher Gesinnung ganz fern lag“ und das des ganzen Dialogs (S. 14) „um für den geheimnisvoll wirkenden Einfluss des Sokrates seine Standesgenossen empfänglich zu machen und dadurch zur Wiedergeburt des athenischen Staatswesens beizutragen. Dazu schrieb Platon seinen Charmides.“ Um derartige platte, nüchterne Zwecke zu verfolgen, griff ein Platon sicher nicht zur Feder. Auch die sonstigen Versuche, die Tendenz des Dialogs zu ergründen, sind meiner Ansicht nach verfehlt.

10) S t e i n h a r t S. 288.

11) B r a n d i s , Griech.-röm. Philos. II. 1. S. 159 f.; B o n i t z , Platon. Stud. [3] S. 144.

12) Siehe darüber S u s e m i h l I, S. 29.

d) Lysis.[1]

α) Inhalt und Gedankengang.

Auch der Dialog L y s i s,[2]) in die Form einer Erzählung des Sokrates gekleidet, verläuft wie der Charmides nach einer die Situation und die Charaktere der handelnden Personen meisterhaft schildernden Einleitung (*πρόλογος*) in drei Stadien (*ἐπεισόδια*) und auch hier ist der Schluss nur scheinbar unentschieden, indem die Lösung (*λύσις*) wie dort im Laufe der Untersuchungen wenigstens angedeutet wird.

Auf dem Wege nach dem Lyceum trifft Sokrates vor der neuerbauten Palästra des Mikkos eine Anzahl Jünglinge. Einer von ihnen, Hippothales, fordert ihn auf einzutreten und an den Gesprächen der dort zu einer Hermesfeier versammelten Knaben teilzunehmen. Sokrates fragt, wer wohl der schönste unter diesen sei. Da Hippothales errötet, verspottet sein Begleiter Ktesippos ihn, dass er unablässig an den schönen Lysis denke und ihn und seine Vorfahren sogar in Versen verherrliche. Sokrates tadelt ein derartiges Verfahren, weil es nur dazu diene, den Liebling stolz und dünkelhaft zu machen und bloss den egoistischen Zweck verfolge ihn auf jede Weise für sich zu gewinnen. Gleichzeitig erklärt er sich bereit, falls sich eine passende Gelegenheit zu einer Unterredung mit Lysis böte, eine Probe zu geben, wie ein Gespräch beschaffen sein müsse, das vor allem den Geliebten sittlich bilden, ihn zum Gefühl seiner Unwissenheit und Bedürftigkeit führen und auf diese Weise nicht eitel, sondern bescheiden machen müsse. Nach ihrem Eintritt in die Palästra knüpft Sokrates eine Unterhaltung mit Ktesippos an; aufmerksam geworden eilen Lysis und sein älterer Freund Menexenos herbei, und da letzterer bald abberufen wird, zieht Sokrates den kindlich-schüchternen, anmutigen Lysis in ein Gespräch (p. 203 A bis 207 D).

In väterlich belehrendem Tone, der ganz der jugendlichen Altersstufe und dem beschränkt-kindlichen Standpunkt des Mitunterredners angemessen ist, sucht Sokrates ihm zunächst die Trefflichkeit des Wissens plausibel zu machen, wie in allen Lebenslagen jedermann nur den Geschickten und Wissenden liebe, niemand aber den Ungeschickten und Unwissenden, da jede Tüchtigkeit auf Erkenntnis und Wissen beruhe. Die Freundschaft selbst — später das Hauptthema des Dialogs — wird also hier noch rein sokratisch allein nach ihrer Nützlichkeit gemessen. Der reichbegabte, edel geartete Lysis, eine tiefe, sinnige Natur, der mit brennender Wissbegierde das Streben nach Erkenntnis und Klarheit verbindet, geht in folgsamster Weise auf die Darlegungen des Meisters ein und bittet, auch seinem Freunde Menexenos, als dieser wieder eintritt, dieselben Belehrungen zuteil werden zu lassen (p. 207 D bis 211 A).

Sokrates lehnt dies ab, geht aber sogleich mit Menexenos auf einen andern Gegenstand über, der dringend der Untersuchung bedürfe, zur Erörterung des F r e u n d s c h a f t s - b e g r i f f s. Als notwendige Bedingung jeder Freundschaft wird zunächst die Liebe in der

1) Vgl. die Einleitungen von S c h l e i e r m a c h e r I, 1. S. 173—180 und S t e i n h a r t a. a. O. S. 217—233; ferner S u s e m i h l I S. 17—24; J. K v i č a l a , Über Platons Lysis. Ztschr. f. d. östr. Gymn. X (1859), S. 275—284 und 589—592; R. S c h u l t z e , De dialogi Platonici, qui inscribitur Lysis, argumento et consilio. Pr. d. Ritterakademie Brandenburg a. H. 1860; H. B a c k s , Über Inhalt und Zweck des platon. Dialogs Lysis. Pr. Burg 1881; Th. B e c k e r , Zur Erklärung von Platons Lysis. Philol. Bd. 41 (1882), S. 284—308; A. G o l d b a c h e r , Zur Erklärung und Kritik des platon. Dialogs Lysis. Analect. Graeciens. Graz 1893, S. 125—140. — Das Buch von A. W e s t e r m a y e r , Der Lysis des Platon zur Einführung in das Verständnis des platon. Dialogs. Erlangen 1875 konnte ich leider nicht einsehen.

2) Die Echtheit wurde zuerst bestritten von A s t , S. 432 ff., dem sich S o c h e r S. 141, S t e p h. C h o l a v a , Platonisches I. Über die Unechtheit des Lysis, Ztschr. f. d. östr. Gymn. IX (1858), S. 793 bis 802, S c h a a r s c h m i d t S. 401 u. a. anschlossen. Das Gegenteil behaupteten mit guten Gründen H e r m a n n S. 447 ff., S t e i n h a r t und K v i č a l a a. a. O. (letzterer gegen C h o l a v a), v. S t e i n S. 82 f. (in der Anmerkung erklärt er den Lysis sogar für ein wahres Kabinettsstück platon. Kunst und Philosophie), S c h u l z e S. 2 f. und am ausführlichsten K. S c h i m e k , Über die Echtheit des platon. Dialogs Lysis. Pr. Wiener Neustadt 1874. — S c h l e i e r m a c h e r , der bekanntlich den Phaidros für

Form der Gegenseitigkeit und Gemeinsamkeit hingestellt. Doch ist damit das wahre Wesen der Freundschaft noch nicht gefunden. Die weitere Untersuchung hierüber wird wesentlich erschwert durch den etwas sophistisch-eristischen Gebrauch des Wortes *φίλος*, das bald in aktiver, bald in passiver Bedeutung genommen die Begriffe „lieb" und „Freund" in sich vereinigt und daher den Begriff „Freundschaft" nicht zu erläutern vermag. Es gilt, noch der leeren Formel „Freundschaft ist Liebe und Gegenliebe" einen materiellen Inhalt zu geben. Dieses geschieht durch Aufnahme zweier im kontradiktorischen Gegensatz stehenden naturphilosophischen Sätze von der Anziehung des Gleichartigen,[3]) was aber in ethischer Beziehung auf das Gute eingeschränkt wird, sofern das Böse sogar sich selbst ungleich ist, und zweitens durch den bekannten Satz vom Kriege als dem Vater aller Dinge.[4]) Beide Sätze sind jedoch in dieser Schroffheit unwahr; der letztere, weil, wie eben bewiesen, Freundschaft nur unter Guten bestehen kann, der erstere, indem das Gute etwas einseitig im absoluten Sinne als bedürfnislos aufgefasst wird, die Guten also, da sie einander nicht nützen, auch nicht Freunde sein können. Indem nun nach einem Mittelweg für die, wie sich herausgestellt hat, mangelhafte Fassung des Freundschaftsbegriffes gesucht wird, geht Sokrates der für die ganze Ethik fruchtbare Gedanke eines Mittleren, eines Neutralen zwischen Gutem und Bösem auf, das zunächst negativ bestimmt als das weder Gute noch Böse bezeichnet wird und zu folgender Formulierung des Freundschaftsbegriffes Veranlassung gibt: „In bezug auf die Seele, den Körper und überhaupt jeden Gegenstand ist das weder Gute noch Böse des Guten Freund infolge des Vorhandenseins eines Bösen." Die Schwierigkeit, dass, während wir die niederen Güter um der höheren willen fliehen, wir nach dem höchsten Gut um des Bösen willen streben, wird endlich dadurch gehoben, dass das weder Gute noch Böse nunmehr positiv als das mit den natürlichen Funktionen des Leibes und der Seele verbundene, auf das Gefühl des Bedürfnisses und Mangels gerichtete Begehren (*ἐπιθυμία*) erscheint. Da nun jede Liebe hierauf beruhe, so strebe sie auch Befriedigung ihrer Sehnsucht und Ergänzung ihres Mangels an, kann daher also nur nach dem geistig Verwandten, und dem, was dem Wesen des Liebenden zugehörig ist (*τὸ οἰκεῖον*) trachten (p. 211 A bis 218 C).

Sokrates, zufrieden das langgesuchte Resultat gefunden zu haben, zieht es trotzdem wieder in Zweifel. Diese gehen aus dem schwankenden Begriffe des Verwandten oder Angehörigen hervor. Da, wie allgemein zugestanden, das Gute nur dem Guten, das Böse nur dem Bösen, mithin dem weder Guten noch Bösen nur das weder Gute noch Böse verwandt ist, zwischen durchaus Guten und durchaus Bösen aber, wie gleichfalls bewiesen, Freundschaft nimmermehr bestehen kann, so würde diese nur noch zwischen solchen, die weder gut noch böse sind, möglich sein. Da nun aber das sittliche Wesen der Freundschaft in dem Streben nach dem höchsten Gut besteht, das weder Gute noch Böse aber eine Ergänzung nach dieser oder jener Seite hin nicht finden könne, so sei das Wesen der Liebe und Freundschaft offenbar nicht erklärt. Eben will Sokrates noch einen älteren um Rat fragen, als die beiden Knaben Menexenos und Lysis von ihren Pädagogen heimgerufen werden.

β) Zweck und Grundgedanke des Dialogs.

Auch hier gilt es selbstverständlich sorgfältig zu prüfen, ob durch die am Ende er-

---

das erste grössere Werk Platons hält und im übrigen, wie mehrfach erwähnt, die kleineren Dialoge um die grösseren wie Planeten um die Sonne kreisen lässt, setzt unsern Lysis in ein solches Verhältnis zu dem mythisierenden Phaidros. Sicher gehört derselbe auch gleich den bisher behandelten Dialogen zu den ethisch-propädeutischen Schriften Platons; dass er noch vor Sokrates Tode abgefasst ist, kann aus einer Anekdote des allerdings kritiklosen Sammlers Diogen. Laert. III, 35 geschlossen werden.

3) Empedocles II v. 378—380 (Mullach, Fragm. philos. Graec. I S. 11):

Γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ'ὕδωρ,
αἰθέρι δ'αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον,
στοργῇ δὲ στοργήν, νεῖκος δέ τι νείκεϊ λυγρῷ.

4) *Πόλεμος πατὴρ πάντων* Heracl. fr. 53 (Diels).

hobenen Einwände das beabsichtigte Resultat wirklich ad absurdum geführt oder ob nicht vielmehr mit Hilfe der gegebenen Inhaltsangabe und Disposition ein bleibender Gewinn aus dem an und für sich negativen Verlauf des Dialogs zu eruieren möglich ist.

Der erste Teil des Gesprächs (die Unterredung zwischen Lysis und Sokrates) stellt sich äusserlich betrachtet als ein Mustergespräch eines Liebhabers mit dem Geliebten dar (vergl. p. 210 E: *οὕτω χρὴ... τοῖς παιδικοῖς διαλέγεσθαι*), gehen wir aber auf den Kernpunkt näher ein, so finden wir als Quintessenz den bekannten sokratischen Lehrsatz, dass jede Tüchtigkeit auf Wissen beruhe. Dieses Resultat ist auch von keinem Platoniker ernstlich bezweifelt worden.

Um so mehr differieren die Meinungen hinsichtlich des zweiten Teils, in dem unzweifelhaft der Schwerpunkt des Dialogs ruht. Nachdem zunächst ohne vorherige Betrachtung des Begriffs und des Wesens der Freundschaft die Frage aufgeworfen ist, ob dieselbe eine rein einseitige sein könne oder eine gegenseitige sein müsse, scheitert nach längerer Debatte die endgültige Lösung an dem schwankenden Sprachgebrauch des Wortes *φίλος*. Infolge dieser Aporie stellt sich die Untersuchung über den Freundschaftsbegriff selbst als unumgänglich heraus, wobei freilich die Gegenseitigkeit der Freundschaft trotz der gemachten Einwände als notwendiges Kriterium derselben postuliert wird[5]). Das Ergebnis dieses ersten Abschnitts (von Teil II) ist also kurz folgendes[6]):

1. Grundbedingung der Freundschaft ist Gegenseitigkeit.
2. Der schwankende Sprachgebrauch bei der Anwendung des Wortes *φίλος* macht eine Untersuchung über das Wesen der Freundschaft notwendig.

Indem diese sogleich in Angriff genommen wird, ergibt sich nach Widerlegung der populären, weit verbreiteten Meinungen, dass der Gleiche Freund des Gleichen und der Ungleiche Freund des Ungleichen sei, als vorläufige Konsequenz, dass die *φιλία*, im weiteren Sinne auf alle Naturvorgänge bezogen[7]), darauf beruhe, dass das weder Schlechte noch Gute Freund des Guten sei, ein Satz, der dann, nachdem auf denselben in gebührendem Masse als wichtige Etappe der Untersuchung hingewiesen ist, in echt platonischer Weise erweitert und dahin modifiziert wird, dass das weder Gute noch Böse dem Guten durch das Vorhandensein des Bösen befreundet werde. Wenn derselbe in der Folge wieder bezweifelt zu werden scheint, so sind doch die gemachten Einwände nicht als wesentlich die Richtigkeit des Gesagten tangierend zu betrachten. Einen weiteren Fortschritt macht die Untersuchung erst, als das Gute zum Endzweck der Freundschaft gemacht und dieser damit Ziel und Inhalt gegeben wird. Damit ist zugleich auch das Scheitern des ersten Versuchs, die absolut erforderliche Gegenseitigkeit der Freundschaft zu erweisen, hinreichend motiviert, indem nämlich vorhin offenkundig von Freundschaften die Rede war, denen dieses Prädikat infolge des Mangels der oben gefundenen Kriterien (höchster Zweck der Freundschaft ist das, was nicht um eines andern, sondern um seiner selbst willen lieb und teuer ist d. h. das Gute) gar nicht mit Recht zukam[8]). Wenn nun aber pari passu wiederum dagegen polemisiert wird, dass das Gute doch als letzter Zweck der Freundschaft an sich keinen Wert, sondern nur um des Schlechten willen habe, da dieses doch der Grund aller Freundschaft sei, wenn ferner behauptet wird, dieselbe als auf einem Begehren beruhend sei auch ohne das Vorhandensein

5) Vgl. Goldbacher a. a. O. S. 125 u. 136: Die Unmöglichkeit einer einseitigen Freundschaft nach beiden Seiten hin (des Guten sowohl wie des Schlechten) wird übrigens am Schluss (p. 222 D) nicht mit unter den widerlegten Sätzen angeführt und im weiteren Verlauf des Dialogs als selbstverständlich vorausgesetzt, so z. B. p. 214 A, 214 C, 215 A, 215 B, 221 E vgl. Backs S. 10.

6) Backs a. a. O.

7) p. 218 B *κατὰ τὴν ψυχὴν καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ πανταχοῦ* und p. 217 A das Beispiel vom kranken Körper.

8) Die Bezeichnung *φιλία* hierfür ist schlechthin ausgeschlossen, ihre eigentliche Benennung vielmehr *ἔρως*. Hippothales ist der *ἐραστής* des Lysis, sein Verhältnis zu diesem wird als *ἐρᾶν* bezeichnet.

eines Schlechten denkbar, da es weder gute noch schlechte Begierden gebe, deren Existenz nicht notwendig die des Schlechten voraussetze, mithin die Freundschaft als zu dieser Klasse gehörig auch ohne die Anwesenheit eines Schlechten denkbar und der Grund derselben die *ἐπιθυμία* sei, so kann dieser kaptiöse Einwand unmöglich den Anspruch erheben, ernst gemeint zu werden, ist vielmehr durchaus irrelevanter Art, da ja nicht das Schlechte (*κακόν*), sondern das Behaftetsein mit dem Schlechten (*παρουσία κακοῦ*) sich vorhin als Ursache der Freundschaft ergeben hatte. Die *ἐπιθυμία* als solche ist aber bereits früher als eine Folge der *παρουσία κακοῦ* hinreichend erklärt worden. Somit sind die gegen die letzte Definition gemachten Einwürfe nicht stichhaltig genug, dieselbe umzustossen, geschweige auch nur zu erschüttern. Der Kern des ganzen Abschnitts ist vielmehr folgender: Die Freundschaft besteht in einem Verlangen nach dem Guten, der Grund hiervon ist das Behaftetsein mit einem Übel, das eben durch dieses Streben beseitigt werden soll. Daraus folgt aber nicht, dass das Übel die notwendige Vorbedingung dieses Wunsches ist. Dieser gehört vielmehr zu den weder guten noch schlechten Begierden, die nicht unbedingt das Schlechte zur Voraussetzung haben, wie z. B. Hunger, Durst u. a. mehr. Auch wenn dies aus der Welt eliminiert würde, müsste das Verlangen nach dem Guten und somit Freundschaft bestehen können.[9])

Ziehen wir nunmehr das Facit des ganzen zweiten Abschnitts, so ergibt sich folgendes[10]): Grundbedingung jeder Freundschaft ist die Gegenseitigkeit. Das Wesen derselben besteht in dem Streben des weder Guten noch Schlechten, d. h. also des relativ Guten nach dem absolut Guten, und zwar ist dieses Streben bedingt durch den dem relativ Guten anhaftenden Mangel. Auf das menschliche Leben angewandt ist also die Freundschaft das gemeinsame Streben relativ guter Menschen nach dem Guten[11]).

Rufen wir uns nunmehr das Ergebnis des ersten Abschnitts ins Gedächtnis zurück[12]), den Nachweis, dass Glückseligkeit auf vollkommener Freiheit des Handelns beruhe, diese wiederum auf Tüchtigkeit, diese auf Wissen, so ist ein inniger Zusammenhang beider Teile unverkennbar[13]). Beruht nämlich die Tugend, d. h. also das höchste Gut auf Wissen und Weisheit, so ist das Streben nach Tugend d. h. nach dem Guten auch Streben nach Wissen und Weisheit d. i. Philosophie. Übrigens vollzieht Sokrates selbst[14]) die soeben vorgenommene Verknüpfung der beiden Hauptteile des Dialogs, indem er das Ergebnis des zweiten ausdrücklich auf die Philosophie bezogen, das Ganze mithin als den Nachweis folgender *δόγματα* betrachtet wissen will:

Das Wesen der Freundschaft besteht in dem durch die Unvollkommenheit des weder Guten noch Schlechten d. h. des relativ Guten begründeten Streben desselben nach dem absolut Guten (*πρῶτον φίλον*) als dem um seiner selbst willen Erstrebenswerten. Auf das menschliche Leben angewandt ist demnach, da alle Tüch-

9) Schleiermacher in seiner Einleitung zu der Übersetzung des Lysis sieht den Hauptzweck des Dialogs in dem Nachweis des am Ende aufgestellten Axioms *τὸ οἰκεῖον φίλον*. Diese Erklärung hat jedoch die Widerleguug der obigen Resultate zur Voraussetzung. Dass dieselben aber nicht widerlegt, ja vielmehr selbst im Sinne des Verfassers als gültig anzusehen sind, kann nach den eingehenden Untersuchungen neuerer Forscher nicht mehr bezweifelt werden und wird auch noch durch das Folgende m. E. bewiesen. Skeptisch urteilt heute nur noch Becker a. a. O. S. 307.

10) Backs S. 12 f.

11) p. 220 D *ἡμῶν τῶν μεταξὺ ὄντων τοῦ κακοῦ τε κἀγαθοῦ.*

12) S. o. S. 20.

13) Vgl. Goldbacher a. a. O. S. 133.

14) Siehe p. 218 A u. f.

tigkeit auf Wissen beruht, die Freundschaft das gemeinsame Streben relativ guter Menschen nach Weisheit oder die Gemeinschaft derselben in der Philosophie (d. h. der sokratisch-platonischen Art des Philosophierens).[15])

Cap. II.

Kurze Entwickelung des inneren Zusammenhanges der in den behandelten Dialogen aufgefundenen Probleme.

Schon längst ist von allen Platoerklärern die grosse Ähnlichkeit der äusseren Form und Anlage der vier behandelten Dialoge Hippias Minor, Laches, Charmides und Lysis erkannt und in treffender Weise gewürdigt worden. Namentlich die drei letzten weisen in jeder Beziehung so viele und so nahe Berührungspunkte auf, dass sie als eng miteinander verwandt und verschwistert eine schöne Trias platonischer Schriften bilden. In allen drei ist der Schauplatz der Handlung eine Ringschule und in allen drei die handelnden Personen abgesehen von dem alle überragenden Sokrates, der in seiner Mission als Lehrer und Freund der Jugend so prunklos und doch so beredt gefeiert wird, ihrem Charakter nach dieselben: hier Lysis und sein fortgeschrittener Freund Menexenos, dort Charmides und sein philosophisch gebildeterer, sophistisch angehauchter Vetter Kritias, hier wiederum Laches und der weisere Nikias, sie alle repräsentieren den mehr oder minder entwickelten Sokratiker und haben trotz aller Verschiedenheit ihres Naturells zahlreiche Charakterzüge miteinander gemein. In allen drei findet sich dieselbe mimisch-dramatische Kunstform der Darstellung, ein Charakteristikum aller Jugendschriften Platons, in allen drei folgt auf den propädeutisch-elementaren Teil des Gesprächs der mehr dialektisch-philosophische, alle drei weisen auch den negativ-skeptisch gefärbten Abschluss auf, der den mühsam gewonnenen Ertrag des Ganzen wieder in Frage zu stellen scheint, alle vier endlich deuten darauf hin, dass der jugendliche Denker, damals noch nicht über manche sokratische Wahrheiten zu klarer Entscheidung gekommen war, gewähren aber trotzdem ein harmonisch-befriedigendes Bild seines nach innerer Wahrheit ringenden Denkens. Schon die bisher aufgezählten Momente, welche die Ähnlichkeit der vier Dialoge bezüglich ihrer äusseren Struktur und des Inhalts noch lange nicht erschöpfen, scheinen auch

15) In der Darstellung dieser stark verhüllten Grundidee des Dialogs bin ich zumeist Backs a. a. O. S. 14 gefolgt; ausser ihm scheint nur noch Susemihl das Richtige getroffen zu haben, wenn er Bd. I, S. 23 seinen Standpunkt dahin präzisiert: Die Absicht des Ganzen ist Trieb und Gegenstand oder Zweck der Philosophie, d. i. Liebe und höchstes Gut, sodann die Mittel, durch welche jenes diese erreicht, d. h. die Freundschaft und endlich die praktische Anwendung dieses Mittels, d h. die Methode in vorbereitender Weise und zwar mit Andeutung der Folien darzustellen.“ Die übrigen scheinen den Zweck sämtlich missverstanden zu haben, am wenigsten noch Hermann, der a. a. O. den realen Wert des Werkes nur auf das Objekt der Philosophie beschränkt, nämlich die Aufstellung eines höchsten Gutes und Steinhart, sofern nach ihm der Dialog den physischen Grund und das ethische Wesen der Freundschaft darstellen soll und zwar als ersteren die Liebe, als letzteres aber das sich ergänzende, gemeinsame Streben zugleich verwandter und verschiedener Naturen. Stallbaum a. a. O. S. 86—88 verengert den Gedankengehalt noch mehr, indem er das Methodische zur Hauptsache macht, diese aber noch auf die blosse Verspottung der sophistischen Manier beschränkt, welche an den Nebenzweck, das Wesen der Freundschaft nur ganz zufällig angeknüpft sei. Ganz vage und trivial ist endlich Schultze, wenn er S. 18 seines Programms sagt: ...Lysidis autem consilium videtur hoc esse, ut de fine et fonte amoris exponatur; quomodo vero nascatur amor et qua ratione ad sapientiam perveniamus, ex Phaedro et Convivio cognoscimus.

schon a priori auf einen inneren Zusammenhang der darin behandelten Probleme hinzudeuten, der im folgenden an der Hand der in cap. I gefundenen Resultate einer kurzen Beleuchtung und Zusammenfassung unterzogen werden soll.

Wie ein geistiges Band zieht sich durch sämtliche vier Dialoge der rein sokratische Gedanke von der unbedingten Macht des Wissens, ein Gedanke von so weittragender Bedeutung, dass Platon ihn schon früh in den Mittelpunkt eines eigenen Gesprächs, des kleineren Hippias zu stellen und hier nach allen Richtungen, namentlich in seiner Bedeutung für die Ethik zu erörtern für wert erachtete. Hier musste Platon anknüpfen, wollte er die Sokratik zum System erheben und ihr die gebührende Wertstellung in der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Denkens für alle Zeiten sichern. Indem Sokrates nach der formalen Seite die Forderung begrifflichen Wissens zum Fundament und Ausgangspunkt aller Philosophie machte, lag nach der realen Seite die Anwendung dieses Prinzips auf die Moral und Sittenlehre, die Bestimmung der Tugend als Wissen nahe, woran sich dann als unmittelbare Konsequenz die Lehre knüpfte, dass niemand freiwillig böse sei. Diese Gedanken, die den Kern- und Mittelpunkt des platonischen Dialogs Hippias Minor bilden, sind bereits im ganzen Altertum als die Fundamentalprinzipien der sokratischen Ethik betrachtet worden[1]). „Niemand fehlt freiwillig" — diese drei Worte umschliessen den Kern des Sokratismus, sagt mit Recht auch der neueste Darsteller der sokratischen Lehre[2]) . . ." „Dieses Sätzchen bildet den bündigen Ausdruck der Überzeugung, dass jede moralische Verfehlung im Intellekt entspringt und auf einer Irrung des Verstandes beruht. Mit andern Worten, wer das Richtige weiss, der vollbringt es; Mangel an Einsicht ist die eine und alleinige Quelle auch jeden moralischen Gebrechens."

Weit wichtiger jedoch als die thetisch ausgesprochene Erklärung, dass niemand freiwillig fehle, ist für die Philosophie das prius derselben, die Betonung des Wissens als Norm und notwendige Voraussetzung alles menschlichen Handelns. Das wahre Wissen ist es, dessen Entdeckung und Ausbreitung sich Sokrates zur Lebensaufgabe gesetzt hatte, das Wissen vom Wesen und Zweck der Dinge. Die Forderung richtigen Wissens macht er immer wieder und mit immer grösserem Nachdruck geltend, da der ganze sittliche Charakter, ja Glück und Seligkeit des einzelnen Menschen darauf beruhe. Es genügt nicht, dass der Mensch unbewusst das Rechte tut, er soll und muss auch wissen, warum er es tut. Nicht von unklaren Vorstellungen oder gewohnheitsmässigen Fertigkeiten soll Tun und Handeln beherrscht werden, sondern von dem Bewusstsein und der damit verbundenen richtigen Erkenntnis der höchsten Ziele des Lebens[3]). Angesichts dieser Lehre liegt offen zu Tage, eine wie grosse Bedeutung Sokrates auf die richtige Erkenntnis und Klärung der einzelnen Begriffe naturgemäss legen musste. So liegt denn auch seine eigentlich philosophische Bedeutung (vgl. oben Einl.) in der logisch-strengen Reflexion über alle möglichen Fragen des menschlichen Lebens, in der Kunst der Menschenprüfung (ἐξετάζειν), in seiner Virtuosität im Gebrauch der dialektischen Methode bei Untersuchungen über philosophische und namentlich moralische Probleme, in dem Suchen nach festen Zielpunkten des Denkens, in der dialektisch gewandten Art der Vernichtung des Scheinwissens und der Leitung zu echtem Wissen vermittels der Methode der Mäeutik und Ironie. Alles dies hat aber für Sokrates nicht nur wissenschaftliche, sondern vor allem eine unmittelbar sittlich-moralische Bedeutung; denn indem er Sittlichkeit und Wissen schlechterdings nicht zu trennen wusste, gelangte er zu jenem zweiten Fundamentalprinzip seiner Philosophie, dass es weder ein Wissen ohne Tugend, noch eine

1) Xenoph. Mem. III. 9, 4; IV. 2, 14. Platon Protag. p. 345 D; Gorg. p. 509 E; Men. p. 77 E; Rep. III p. 413 A usw. Aristot. Eth. Nicom. VI, 13 p. 1144b 17; Eth. Eud. I, 5 p. 1216b 6 und an andern Stellen.

2) Gomperz II S. 53.

3) Vgl. darüber Zeller [4] II 1. S. 105.

Tugend ohne Wissen geben könne[4]. Seine ungeheure Hochschätzung des Intellekts führte ihn schliesslich zu der Überzeugung, dass die zahllosen Fehler und Vergehen der Menschen nur der ungenügenden Ausbildung ihres Verstandes zuzuschreiben seien und dass jeder ohne Ausnahme die Tugend und das Gute wolle und die einen von den andern sich in der Verwirklichung dieses allgemeinen Zieles nur durch den mehr oder minder fortgeschrittenen Grad ihrer intellektuellen Ausbildung unterschieden[5].

Mag Sokrates mit dieser Überschätzung des Intellekts auch das Ziel einer rationellen Forschung bereits überschritten haben[6], das Verdienst sie auf die allein richtige Basis gestellt und damit die Ethik als Wissenschaft überhaupt begründet zu haben, kann ihm nicht bestritten werden.

Wie der kleinere Hippias mit dem Satze, dass die Tugend in einem Wissen bestehe, das allgemeinste Prinzip der sokratischen Sittenlehre ausspricht, so sucht der Dialog Laches den Tugendbegriff selbst seinem Wesen und seiner umfassenderen Bedeutung nach eingehender als es dort geschah, zu veranschaulichen. Das tief eingewurzelte Vorurteil, dass es eine Reihe innerlich verschiedener, durchaus heteronomer Tugenden gebe[7], dass jemand wohl fromm und gerecht, nicht aber zugleich besonnen und tapfer sein könne, wird hier an dem Beispiel des scheinbar heterogensten Tugendteils, der Tapferkeit, als unrichtig nachgewiesen. Da es bei der Tugend ganz und gar aufs Wissen ankommt, so bestehen auch die sogenannten Einzeltugenden in erster Linie im Wissen und nur nach dem Gegenstande dieses Wissens sind sie überhaupt zu unterscheiden. Folgen wir einen Augenblick der Darstellung, die Xenophon von der sokratischen Philosophie gibt, so ist derjenige fromm, welcher weiss, was den Göttern, derjenige gerecht, welcher weiss, was den Menschen gegenüber recht ist[8], tapfer der, welcher sich in Gefahr richtig zu benehmen weiss[9], besonnen der, welcher das Gute und Edle zu gebrauchen, das Böse zu meiden versteht[10]. Alle Tugenden haben mithin

---

4) Zeller [4] II. 1 S. 110.

5) Gomperz II S. 56.

6) Die Lehre, dass niemand freiwillig fehle, die wir soeben als den Kernpunkt der Sokratik kennen gelernt haben, bildet freilich auch den Grundirrtum der ganzen sokratischen Sittenlehre. Bereits Aristoteles (Ethic. Magn. I, 1) polemisiert dagegen, indem er darauf hinweist, dass Sokrates dadurch, dass er Wissen und Sittlichkeit nicht voneinander trennte (vgl. besonders Xenoph. Memor. III, 9, 4) die Tugend offenbar allein in den denkenden und erkennenden Teil der Seele legte, den nicht denkenden aber, Affekt und Sitte (*πάθος καὶ ἦθος*), Triebe und Neigungen, welche doch auf die Willensrichtungen oft grösseren Einfluss haben als der denkende, gänzlich unbeachtet liess. „Dass Sokrates meinte, alle Tugend sei Erkenntnis, darin fehle er, dass sie aber nicht ohne Erkenntnis sei, darin habe er recht," Eth. Nicom. VI, 16 hebt noch den Widerspruch hervor, in den Sokrates dadurch geriet. Alles Wissen an sich ist nach ihm zwecklos; ist nun die Tugend nichts als ein Wissen, so ist sie gleichfalls zwecklos, und doch wollte er, dass nichts zwecklos sein sollte, vgl. auch Zeller [4] II, 1 S. 144 f. Wichtig ist für die Beurteilung der vorliegenden Frage der bekannte und meistenteils zutreffende Ausspruch des Ovid. Metam VII. 20 f.: Video meliora proboque, deteriora sequor. Übrigens sieht auch Joël bei allen Verdiensten des Sokrates auf ethisch-praktischem Gebiet seine Bedeutung vor allem in seiner Dialektik und der Methode seines Philosophierens.

7) Auch Sokrates und seinem Beispiel folgend Platon, sprechen oft, so namentlich im kleineren Hippias, von den aus dem sittlichen Volksbewusstsein stammenden sogen. Kardinaltugenden der Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit. Da letztere nur der auf die Verehrung der Götter sich beziehende Teil der Gerechtigkeit ist (vgl. Eutyphr. p. 12 D *μόριον τοῦ δικαίου τὸ ὅσιον*), so wird sie oft nicht als besondere Tugend gerechnet.

8) Memor, IV. 6, 4—6.

9) Vgl, Memor. IV, 6, 11; Plat. Protag. p. 360 D *ἡ σοφία ἄρα τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν ἀνδρεία ἐστίν.* Dasselbe besagt die Definition der Tapferkeit im Laches p. 194 E *ἡ τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμη.* Die in der Folge dagegen erhobenen Ausstellungen und Bedenken können, wie oben bewiesen, nicht als überzeugend betrachtet werden. Über die Bedeutung von *θαρραλέος* vgl. Bonitz, Platon. Stud. [3] S. 225.

10) Memor. III. 9, 4.

das Wissen oder die Weisheit gemeinsam (zwei Begriffe, die miteinander identisch sind)[11]), so dass die populäre, auch von den Sophisten verfochtene Ansicht, dass es eine Vielheit verschiedenartiger Tugenden gebe, ein gründlicher Irrtum, die Tugend vielmehr in Wahrheit eine sei[12]). Was aber das Verhältnis des Wissens zu dieser einheitlichen Tugend anbetrifft, so unterschied Sokrates auch nach Xenophon, der hier wohl mehr als sonst den echten, unverfälschten Gehalt der sokratischen Lehre erfasst und in seinen Denkwürdigkeiten überliefert hat[13]), „beide nicht, sondern er sah vielmehr das Merkmal beider darin, dass jemand das Schöne und Gute erkenne und übe und desgleichen das Hässliche und Schimpfliche kenne und meide. Fragte man aber weiter darnach, ob er denn jene, die das, was man tun soll, erkennen, aber das Gegenteil vollbringen, für weise und tüchtig halte, so antwortete er, um nichts mehr dafür als für unweise und untüchtig“. Doch die Untersuchung ist damit bereits wieder zu der im kleineren Hippias behaupteten These gelangt, dass niemand freiwillig fehle, dass derjenige, der die eine und alleinige Tugend (wie wir nunmehr sagen können) erkannt und in sich aufgenommen hat, auch einen guten und rechtschaffenen Gebrauch davon machen müsse, und wir begreifen nun um so mehr die Wichtigkeit, die Sokrates auf die im Protagoras behauptete Lehrbarkeit der Tugend legte, die sich ihm als eine Konsequenz ihrer Einheit und Zurückführung auf das Wissen notgedrungen von selbst ergab.

Dies alles sind indessen nur formale Bestimmungen der sokratischen Tugendlehre; formell betrachtet soll alle oder vielmehr die eine Tugend *κατ᾽ἐξοχήν* Wissen und Erkenntnis sein. Was aber ist der reale Inhalt dieses Wissens? Die Antwort darauf erteilt der Dialog Charmides[14]). Hier hat sich im Laufe der Untersuchung eine dreifache Erkenntnis als möglich herausgestellt[15]), die des Nützlichen, das sogenannte technische Wissen der Handwerker und Künstler (was natürlich nicht die Besonnenheit oder im weiteren Sinne die Tugend sein kann, da sonst alle Künstler als solche besonnen und tugendhaft wären), zweitens die Erkenntnis des Guten und Bösen, das moralische Wissen, und endlich als höchste Form die Erkenntnis der Erkenntnis (*ἐπιστήμη ἐπιστήμης*), das logische Wissen. Doch kann damit allein, weil es eben auch nur ein formelles Wissen ist, weil daraus nur mit Notwendigkeit folgt, dass man etwas weiss, nicht aber, was man weiss, die Tugend selbst nicht unmittelbar identisch sein. Diese ist vielmehr ihrem vollen Umfange nach erst dann erschöpft und kann dann nur zu einem wahrhaft glücklichen Leben führen, wenn vermöge einer Art Synthesis das moralische Wissen, die Erkenntnis des Guten und Bösen, mit dem formell-logischen derart verbunden ist, dass die Erkenntnis der Erkenntnis oder die Selbsterkenntnis mit der Erkenntnis des Guten zusammenfällt, dass also mit der Behauptung „Die Tugend hat das Selbstbewusstsein zur Form und das Gute zum Inhalt“ ein synthetisches Urteil a priori vollzogen wird. Der Begriff des Guten ist also Realinhalt der Tugend, und ohne die mit Bewusstsein vollzogene Erkenntnis dieses Begriffs ist alles Wissen und damit alle Tugend nutzlos. Nur muss dieser Begriff des Guten auch richtig aufgefasst und nicht etwa, wie es Xenophon augenscheinlich getan hat, zu sehr auf den des Nützlichen bezogen werden. Zwar lässt sich nicht leugnen, dass bei einer bloss formalen Begründung der sokratischen Tugendlehre dieselbe leicht den Charakter einer Nützlichkeitsphilosophie annimmt und sicher spielt auch die eudaimonistische

---

11) Memor. IV. 6, 7 *ἐπιστήμη ἄρα σοφία ἐστιν; ἔμοιγε δοκεῖ.*

12) Die Einheit der Tugend bildet neben dem Nachweis ihrer Lehrbarkeit bekanntlich das Hauptthema des platonischen Dialogs Protagoras. Vgl. namentlich p. 349 B bis 360 E.

13) Memor. III, 9, 4 *Σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν, ἀλλὰ τῷ τὰ μὲν καλά τε κἀγαθὰ γιγνώσκοντα χρῆσθαι αὐτοῖς καὶ τῷ τὰ αἰσχρὰ εἰδότα εὐλαβεῖσθαι σοφόν τε καὶ σώφρονα ἔκρινε. προσερωτώμενος δὲ εἰ τοὺς ἐπισταμένους μὲν ἃ δεῖ πράττειν, ποιοῦντας δὲ τἀναντία, σοφούς τε καὶ ἐγκρατεῖς εἶναι νομίζοι, Οὐδέν γε μᾶλλον, ἔφη, ἢ ἀσόφους τε καὶ ἀκρατεῖς κτέ.*

14) Denn dass es sich wie im Laches nicht um eine erschöpfende Definition der Tapferkeit, so in diesem Dialoge nicht um eine solche der Besonnenheit handle, kann nach den eingehenden Ausführungen in cap. I c *β* (S. 15 ff.) keinem Zweifel unterliegen.

Begründung der Moral bei Sokrates selbst eine grosse Rolle. Doch weisen vielfache Spuren bei Xenophon und noch mehr bei Platon darauf hin, dass sie ihrem eigensten Wesen nach nichts weniger als utilitaristisch ist. So wird bereits im Laches, der seinen verwandtschaftlichen Charakter mit dem Charmides auch in der Art und dem Ergebnis der philosophischen Untersuchung nirgends verleugnet, in bezug auf *dieses Gut, dessen Erkenntnis die Tugend* ist, an dem Beispiel der Tapferkeit, also der Gesamttugend gezeigt, dass es sich von andern, durch praktisches Wissen erworbenen Gütern dadurch unterscheide, dass es *ein ewig bleibendes, dem Wechsel nicht unterworfenes* ist. Die blosse Meinung, das blosse praktische Wissen ist nur imstande uns zeitliche Güter zu verschaffen, da es nur zu der Erkenntnis befähige, die für die jedesmal wechselnden Lagen des Lebens erspriesslich ist, die Tugend aber als mit Selbstbewusstsein vollzogenes Wissen des Guten gewährt die ewigen Güter. Denn sie ist die Erkenntnis dessen, was dauernd und in jeder einzigen Lebenslage gut und böse ist und nur die Erkenntnis dieser Idee des Guten, um die spätere Terminologie Platons zu anticipieren, lässt uns das wahrhaft Gute, nicht blosse Scheingüter treffen.

Wie aber *erwirbt man die selbstbewusste Erkenntnis dieses höchsten, für das wahre Glück im Leben und nach dem Tode allein massgebenden Gutes*, das zugleich auch die wahre Tugend verbürgt? *Die Mittel und Wege dazu werden im Dialog Lysis gewiesen.* Wo Wissen und Tugend in so unmittelbarer Weise zusammenfallen, wie dies in der sokratischen Philosophie der Fall ist, da ist auch eine vertieftere, wissenschaftliche Bildung des Einzelindividuums, die allein jene Erkenntnis des Guten in Sokrates Sinne herbeiführen könnte, ohne eine umfassendere Lebensgemeinschaft undenkbar.[16]) So kann *allein auf dem Boden freundschaftlichen Verkehrs* derjenigen, die nach jenem Gute trachten, dasselbe, soweit es überhaupt dem Menschen zu erlangen möglich ist, erworben werden, d. h. mit andern Worten *die Philosophie oder vielmehr die sokratisch-dialektische Art des Philosophierens*, als deren wesentlichste Momente wir bereits die Induktion (ἐπαγωγή), die Definition (τὸ ὁρίζειν), die Mäeutik (τέχνη μαιευτική) und die sokratische Ironie (εἰρωνεία) mit einem Wort die Menschenbildung (ἐξέτασις) kennen gelernt haben, ist *allein imstande den Erwerb jenes absoluten Gutes*, ohne das es keine Tugend geben kann, zu *vermitteln* und zum dauernden Eigentum derer, die es bereits besitzen, zu machen. Was aber die Freundschaft selbst betrifft, den Ausgangspunkt der ganzen Unterredung im Lysis, so ist sie erst durch die gegebenen Gesichtspunkte, ihrem ureigensten Wesen nach in das rechte Licht gestellt: *wahre Freundschaft kann nach sokratisch-platonischer Anschauung nur da entstehen und nur da bestehen, wo die gemeinsame Zusammengehörigkeit zum höchsten Gute mittels wissenschaftlicher Belehrung dem einen durch den andren zum Bewusstsein gebracht wird.*

Kurze Zusammenfassung des Resultats.

Nach diesem allen kann nun *das Verhältnis der vier Dialoge Hippias minor, Laches, Charmides und Lysis und der darin behandelten Probleme* in folgenden Sätzen, die zugleich *die sokratische Tugendlehre in nuce* darstellen, kurz skizziert werden:

16) Zeller [4] II 1. S. 164.

Der kleinere Hippias beweist die Identität von Tugend und Wissen, der Laches erläutert diese Begriffe dahin, dass er an dem Beispiel der Tapferkeit, die scheinbar am weitesten vom Wissen abliegt, den Tugendbegriff als einen einheitlichen und die Tugend selbst als in Wahrheit „eine" statuiert, der Charmides weist als vornehmsten und wesentlichsten Inhalt derselben das mit dem Selbstbewusstsein innig verbundene Wissen des Guten nach (wobei der Laches noch in transcursu dieses absolute Gut als zu den ewigen, keinem Wechsel unterworfenen Gütern gehörig näher präzisiert), der Lysis endlich bestimmt die Erwerbungsart dieses höchsten Gutes in der sokratischen Gemeinsamkeit des Philosophierens, deren notwendiges Korrelat wahre Liebe zu der Wissenschaft und echte Freundschaft unter den darnach Strebenden bildet.[17])

Nachdem bereits in der Einleitung das Verdienst des Sokrates um die Philosophie und ihre Entwicklung kurz gewürdigt und als ein unvergängliches nachgewiesen ist, möge eine kurze Zusammenfassung derjenigen Momente den Schluss bilden, worin sein grösster Schüler Platon bereits in der Frühzeit seines literarischen Schaffens (denn jene vier Dialoge gehören sämtlich seiner Jugendperiode an) mit Bewusstsein oder in genial-unbewusster Weise über die sokratischen Bestimmungen der Tugend und Moral hinausgegangen ist. Im wesentlichen ist Platon in allen seinen Schriften (nur die Gesetze machen hiervon eine Ausnahme) den Grundzügen der sokratischen Tugendlehre treu geblieben; vollends in den kleineren Dialogen der ersten Periode, so namentlich im kleineren Hippias und im Laches ist kaum oder eigentlich gar nicht[1]) ein Abweichen von dem spezifisch-sokratischen Standpunkt bemerkbar. Überall hält er auf ethischem Gebiet an der Identität von Wissen und Tun und demgemäss an dem Grundsatz der Unfreiwilligkeit des Bösen fest.[2]) Auch die sokratische Lehre von der Einheit der Tugend fand lange Zeit an ihm einen warmen Verteidiger[3]), sagt er doch noch im Menon p. 79 A, man möge ihm die Tugend nicht zerbröckeln und zerstückeln. Erst in der weiteren Entwicklung seines Systems gelangte er hauptsächlich infolge der von ihm angenommenen Dreiteilung des Seelenwesens[4]) und sonstiger Bestimmungen und Erweiterungen, welche die Tugendlehre durch

---

17) In der gesamten, mir bekannt gewordenen Platoliteratur ist nur an einer einzigen Stelle bei Susemihl a. a. O. I S. 10 f. der Zusammenhang dieser Probleme freilich in etwas anderer Reihenfolge der Dialoge, im übrigen aber in ähnlicher Weise folgendermassen formuliert worden: „Der kleinere Hippias beweist die Einerleiheit von Tugend und Wissen, der Lysis bestimmt genauer den Gegenstand dieses Wissens als das höchste Gut und die Erwerbungsart als die sokratische Gemeinsamkeit des Philosophierens, der Charmides beweist die Einheit dieses Wissens formell betrachtet in sich selber, der Laches beginnt dasselbe zu tun in bezug auf den realen Gegenstand dieses Wissens; relativ vollendet aber wird dieser Anfang erst im Protagoras."

1) Siehe oben S. 8 f. u. 13.

2) Vgl. Protag. p. 345 D; 352—357, 358 C; Gorg. p. 466 D bis 468 E; Men. p. 77 B; Theaet. p. 177C; Euthyd. p. 279D; Tim. p. 86D; Republ. I p. 350D. 351 A; II p. 382; VII p. 535 D und an vielen anderen Stellen.

3) Zeller [4] II s. S. 598 f.

4) Bekanntlich besteht nach Platon die menschliche Seele aus drei voneinander gänzlich verschiedenen Teilen, dem denkenden (*τὸ λογιστικόν*), der im Kopfe, dem mutigen (*τὸ θυμοειδές*), der in der Brust und dem begehrlichen (*τὸ ἐπιθυμητικόν*), der im Unterleibe seinen Sitz hat. Entsprechend dieser psychologischen Triologie wird dann die Tugend der

Weisheit als zu dem *λογιστικόν*, die der
Tapferkeit „ „ „ *θυμοειδές*, „ „
Besonnenheit „ „ „ *ἐπιθυμητικόν*

gehörig unterschieden, während die Gerechtigkeit die allgemeine Tugend ist, vgl. darüber besonders Republ. IV p. 441 C ff.

ihn vor allem in der Republik erfuhr, zu der Annahme einer Vielheit von Tugenden, die er nunmehr nicht nach dem Objekt der sittlichen Tüchtigkeit, sondern nach ihren psychologischen Grundlagen und Funktionen unterschied. Freilich betont er auch in der Republik immer wieder das Wissen als das einigende Band aller Tugenden, ohne dass sie nicht bestehen könnten, und es scheint überhaupt, dass er sich zu der Annahme einer Vielheit von Tugenden nur deshalb entschloss, um an den charakteristischen Merkmalen der einzelnen den notwendig unzertrennbaren Zusammenhang aller besser demonstrieren zu können.

Zahlreicher sind die Spuren eines Fortschritts der philosophischen Entwicklung Platons in den beiden andern Dialogen Charmides und Lysis. Mit jenem geistreichen Gedanken einer Erkenntnis, die ihren Gegenstand in sich selbst trägt, bei der Subjekt und Objekt unzertrennlich verbunden sind, hat Platon sicherlich die Grenze der reinen Sokratik weit überschritten[5]). Hier scheinen bereits jene genialen Gedanken aufzudämmern, aber noch nicht zu völliger Klarheit gediehen zu sein, die in den späteren Dialogen Menon und Theätät zu der ihm ganz eigentümlichen Unterscheidung des Wissens (*ἐπιστήμη*) vom Meinen (*δόξα*) führen, ja um noch einen Schritt weiter zu gehen, so scheinen hier bereits die ersten Spuren jener weltbewegenden Lehre von den Ideen (*ἐπιστήμη ἐπιστήμης*, Idee des Wissens) vorzuliegen, die den Namen Platons für alle Zeiten mit ehernen Lettern in die Geschichte des menschlichen Denkens geschrieben hat. Auch im Lysis, diesem „lieblichen und ahnungsreichen Vorspiel des Phaidros und Gastmahls", wie Steinhart[6]) den Dialog nennt, hat Platon sicher des öfteren im Fluge seiner Gedanken den beengenden Kreis der Sokratik verlassen, so dass jene Anekdote bei Diogenes von Laerte,[7]) wonach Sokrates, als er den Lysis gelesen hatte, ausgerufen haben soll: „Beim Herkules, wie vieles hat doch der junge Mensch mir angedichtet", mag sie nun wahr oder erfunden sein, trefflich den Standpunkt des Dialogs in der Reihe der sokratischen Schriften Platons charakterisiert. Zu jener Erweiterung und Ergänzung der sokratischen Ideen ist ausser der Zurückführung der Freundschaft auf die Liebe und das höchste Gut, ein Gedanke, der später in den beiden andern Werken eine vertieftere und idealere Darstellung finden sollte, vor allem auch die Anwendung naturphilosophischer Sätze des Empedokles und Heraklit auf die Ethik zu nennen, eine Methode, der Sokrates bekanntlich durchaus ablehnend gegenüberstand. Eine genaue Scheidung der spezifisch-platonischen von den eigentlich-sokratischen Gedanken ist freilich bisher nirgends in genügender Weise durchgeführt worden. Auch hier gilt das horazische adhuc sub iudice lis est. Sollte eine solche überhaupt möglich sein, so bedarf es sicher eines mit der umfassendsten Kenntnis der gesamten platonischen Philosophie gepaarten divinatorischen Scharfsinns in der Kritik, um die eng verschlungenen Fäden beider Gedankenkreise auch nur annähernd aufzulösen: *μεγάλου δή τινος ἀνδρὸς δεῖ, ὅστις τοῦτο κατὰ πάντων ἱκανῶς διαιρήσεται.* Dieses Wort des Sokrates im Charmides muss auch für jede erfolgreiche Forschung auf diesem Gebiet die unumgängliche Vorbedingung bilden.

---

5) Hierin stimme ich Steinhart a. a. O. S. 285 vollkommen bei.
6) a. a. O. S. 219.
7) S. oben S. 19 Anm. 2.